ADOLFO HARNACK

Prof. all'Università di Berlino

D 83/20

STORIA DEL DOGMA

(PROLEGOMENI)

TRADUZIONE FATTA IN BASE ALLA TERZA EDIZIONE TEDESCA

PIACENZA

SOCIETÀ EDITRICE PONTREMOLESE

1911

Digitized by Google

Digitized by Google

D 93/2a

Digitized by Google

Digitized by Google

SERIE II. BIBLIOTECA DEL PENSIERO RELIGIOSO MODERNO NUM. 6.

ADOLFO HARNACK

Prof. all'Università di Berlino

MANUALE DI STORIA DEL DOGMA

(PROLEGOMENI)

TRADUZIONE FATTA IN BASE ALLA TERZA EDIZIONE TEDESCA

PIACENZA

SOCIETÀ EDITRICE PONTREMOLESE

1910

Digitized by Google

Gli editori ed i traduttori intendono conservare la proprietà esclusiva della presente traduzione a norma delle vigenti leggi sulla stampa.

Rocca S. Casciano, 1910 — Stabilimento Tipografico L. Cappelli.

Digitized by Google

Prefazione alla prima edizione tedesca

Ben pochi, fino ad oggi, anzi, propriamente parlando, uno solo, sono coloro che hanno avuto il coraggio di tentare ciò che io tento nelle pagine susseguenti; ben pochi hanno avuto il coraggio di accingersi all'impresa di narrare la genesi del dogma della chiesa. Ed è per ciò che io sento il bisogno di raccomandarmi alla benevolenza di coloro che sono competenti in queste materie, giacchè ho preso trattare un argomento che gli storici futuri del dogma non potranno fare a meno di trattare.

Dapprima, io mi prefissi un compito abbastanza modesto e ristrettissimo; ma in breve mi accorsi che mi riesciva impossibile attenermi ai miei primi propositi, conciossiachè la riordinazione nuova della materia, ed il suo continuo crescere fra le mani, grado a grado che l'andava trattando, rendeva assolutamente necessario ampliare i limiti prima propostimi. E con tutto ciò, non ci sarà alcuno il quale, in questo libro, che presuppone nel lettore la conoscenza di tutte quelle particolarità dettagliate della storia della chiesa che si riscontrano nei manuali che corrono generalmente per le mani degli studiosi, non ci sarà alcuno, dico, il quale in questo libro veda null'altro che un repertorio qualunque del pensiero teologico dell'antichità cristiana. La varietà delle idee cristiane, ossia di quelle idee che si trovano in stretta

Digitized by Google

relazione col cristianesimo, nei primi secoli era veramente grandissima. Questo faceva sì che una scelta si rendesse assolutamente necessaria; la qual cosa era ancor più richiesta dall'indole dell'opera che mi era proposto di scrivere. La storia del dogma è obbligata a tener conto solamente delle dottrine di questi scrittori cristiani che godettero di una grande autorità in seno ad una grande porzione della chiesa cristiana, oppure che contribuirono parecchio al suo sviluppo; se non avessi tenuto conto di queste esigenze della materia, l'opera mia si sarebbe ridotta ad essere null'altro che una raccolta, una collezione di monografie, e perciò avrebbe perduto il suo valore di opera d'insieme.

Gli è per ciò che io ho fatto tutto il possibile per subordinare ogni cosa allo scopo che mi era proposto di raggiungere, che è quello di additare quale sia stato lo sviluppo che presiedette alla vita dei dogmi della chiesa. A questo effetto io ho tralasciato di occuparmi, per esempio, delle minutaglie dei varii sistemi gnostici; nemmeno mi sono dilungato ad esporre minutamente quali fossero le idee teologiche di Clemente Romano, di Ignazio, ecc. In questo libro si ricercherebbe pure in vano una storia del Paolinismo. Il rintracciare e seguire gli effetti posteriori della teologia di Paolo nell'epoca post-apostolica, sarebbe stata un'impresa a sè, che avrebbe richiesta un'opera a parte. A questo proposito, la storia del dogma non può far altro che fornire dei frammenti; imperocchè il fare una esposizione accurata della storia di una teologia, gli effetti della quale, in sui suoi primordii, furono limitatissimi, esorbiterebbe per completo dal compito prefissomi. Non è, certamente, cosa facile stabilire che cosa facesse veramente autorità in un'epoca in cui il dogma si trovava nei suoi sviluppi primordiali; confesso schiettamente che mi è riuscito estremamente difficile maneggiare la materia di cui è composto il terzo capitolo del primo libro.

Però, nutro fiducia che la cura severa da me posta nella scelta del materiale, ed i limiti severi da me imposti allo stesso, tornerà gran-

Digitized by Google

demente utile all'argomento. Riterrei d'aver veramente raggiunto il colmo dei miei desiderii, se con questi limiti da me impostimi, io fossi riescito a far sì che gli studenti leggessero con maggiore attenzione il manuale che viene a scaturire dalle mie lezioni, connettendo l'una cosa coll'altra.

Al giorno d'oggi, l'apparizione di un manuale di storia del dogma non può certo aprir l'adito a molto gravi obbiezioni; ormai possiamo dire in quale direzione si debba lavorare; però, manchiamo ancora assolutamente di una storia delle idee teologiche cristiane nelle loro relazioni colla filosofia del tempo in cui si andarono svolgendo. Sopra tutto, poi, non siamo ancora riusciti a formarci un concetto esatto ed adeguato delle varie terminologie filosofiche ellenistiche, nello sviluppo cui andarono soggette fino al quarto secolo. Io ho sentito profondamente questo bisogno e questa mancanza, alla quale si può rimediare solamente con un lavoro comune ben diretto. Mi sono servito con piena libertà ed abbondantemente del trattato di Celso contro il cristianesimo, quantunque sia un trattato di indole polemica, del quale fin qui si sono serviti ben poco coloro che hanno scritto di storia del dogma. Per un altro verso, e fatta eccezione di pochi casi, non mi è sembrato per nulla conveniente addurre dei passi paralleli tratti da Filone, Seneca, Plutarco, Epitteto, Marco Aurelio, Porfirio, ecc., perchè troppo facili ad essere rifiutati; imperocchè, a questo proposito, mi parve che fosse per avere valore solamente una comparazione che potesse reggere a tutto rigore di termini. Non ho potuto sostituirli con altri fornitimi da altri scrittori, nè con altri raccolti da me stesso. E con tutto ciò, io ho creduto di poter scrivere l'opera mia ed esprimere un'opinione, perchè, a mio modo di vedere, si può benissimo provare che il dogma dipendette dallo spirito greco, senza essere costretti ad impelagarsi in una discussione minuta delle particolarità di dettaglio.

*Gli Editori dell'***Encyclopedia Britannica** *mi hanno permesso di ripubblicare qui, in forma lievemente alterata, gli articoli sul Neoplatonismo e sul Manicheismo da me scritti per quell'opera, di che io li ringrazio cordialmente.*

Digitized by Google

Sono ormai 83 anni, dacchè il mio avolo, Gustavo Evers, pubblicava in Germania quell'eccellente trattato di storia antica del dogma, qual'è quello del Müntre, associando in tal modo il suo nome alla storia degli inizii di questo nuovo genere di studii. Mi auguro che l'opera del nipote non venga reputata indegna di quello spirito colto e disciplinato che presiedette alle origini della giovane scienza.

Giessen, agosto, 1885.

Digitized by Google

Prefazione alla seconda edizione

Sono passati due anni dalla pubblicazione della prima edizione di quest'opera; e da quell'epoca io ho sempre lavorato assiduamente per portarvi dei miglioramenti considerevoli, tenendo conto di quanto, a proposito della stessa, è stato detto nelle recensioni che se ne sono fatte. Di molto vado debitore all'opera del Weizsäcker sull' **Epoca apostolica** *ed alla recensione da lui fatta della prima edizione di quest'opera nella* göttinger gelekrte anzeigen, 1886, N. 21. *Quest'ultima in alcuni passi incisivi riguardanti la concezione generale, attirò la mia attenzione sul fatto che io aveva calcate un poco troppo le tinte su taluni punti di secondaria importanza, trascurandone troppo altri di importanza maggiore od almeno uguale, pur senza trascurarli del tutto. Mi sono convinto della ragionevolezza della maggior parte di questi appunti, e mi sono proposto di rimediarvi nella nuova edizione. Ho pure appreso molto dal commento dell'Heinrich sulla seconda epistola ai Corintii, e dalle* « lectures on the christian platonists of alexandria » *del Bigg. All'infuori di queste opere, tra tutti gli altri scritti venuti in luce, ben pochi, per non dire quasi nessuno, eran quelli che potessero apprendermi qualche cosa che potesse tornarmi utile per questa mia opera storica; per cui mi sono sentito indotto ad esaminare in modo ognor più indipendente gli aspetti*

Digitized by Google

principali del problema complesso, ed in alcuni casi, dopo aver lette ripetutamente le fonti, ho potuto frenare alcune conclusioni controllandole, rimuovere alcuni errori, spiegare ciò che aveva esposto troppo brevemente. In particolare, per far menzione di alcuni cangiamenti, il capitolo II, §§ 1-3 dei « presupposti », il capitolo terzo del Primo Libro (sopratutto la sezione 6). il capitolo I ed il capitolo II (sezione B) del secondo libro, il capitolo Terzo (Supplemento 3 e l'excursus sul « cattolicismo ed il romanismo) », unitamente al capitolo quinto (I e 3) ed al capitolo sesto dello stesso libro (2), sono andati soggetti a molte mutazioni ed a grandi aggiunte. Per ultimo, è stato aggiunto un nuovo excursus sui varii modi in cui si può concepire la teoria della preesistenza, e sotto tanti altri riguardi tutti i capitoli si sono migliorati di molte e varie particolarità di dettaglio. Perciò la mole del volume è stata aumentata di quasi cinquanta pagine. Siccome alcuni mi avevano frainteso dicendo che io non aveva un concetto adeguato del carattere uniforme della storia evangelica come pure della fede evangelica, mentre altri mi avevano rimproverato di rappresentare la storia del dogma come se fosse stata un' « apostasia » dal vangelo all'ellenismo, così mi son presa la briga di esporre più minutamente le mie opinioni su ambedue questi punti, facendolo il più chiaramente che per me si potesse. Ciò facendo, io non ho fatto altro che discutere gli appunti che erano stati fatti alla prima edizione, e che, come pareva a me, potevano benissimo bastare ai lettori. Ma debbo esprimere un desiderio che non credo irragionevole; allorquando i miei critici si faranno a leggere i paragrafi che si occupano dei « presupposti », vorrei pregarli di non dimenticare quanto siano difficili le questioni di cui mi occupo in quei paragrafi, tanto in sè, quanto per la natura delle delle fonti di cui ci è dato servirci, e così pure quanto si trovi esposto al fuoco della critica quello storico il quale voglia mantenere la sua posizione a loro riguardo. in poche pagine. È di evidenza immediata che tutto quanto il centro di gravità del libro consiste in ciò che costituisce veramente e propriamente il suo oggetto, e cioè l'esposizione delle origini del dogma entro i confini dell'impero greco-ro-

Digitized by Google

mano. Ma in questa stessa concezione non è lecito passar sopra alle origini che precedono le origini stesse, come pure han fatto non pochi, oppure assumere arbitrariamente un punto di partenza suo proprio; imperocchè tutto dipende dal punto dal quale si incomincia e dal modo con cui si incomincia. Perciò io sento di non poter adottare il consiglio di coloro i quali avrebbero desiderato che io depennassi i « Presupposti ».

Ben volentieri avrei pure corrisposto al desiderio di coloro che mi consigliavano ad aumentare il numero delle note contenute nel testo; ma allora sarei stato costretto a raddoppiare la mole dei capitoli. La forma di questo libro, goffa ed imbarazzante com'essa è sotto molti riguardi, può continuare a conservarsi tale per lo meno fino a quando sussisteranno le difficoltà frammezzo alle quali si muove l'argomento. Non appena sarà possibile rimuoverle, ed il minor numero di esse sta nell'argomento, sarò ben lieto di togliere al libro la forma che attualmente riveste per sforzarmi di dargli un' altra forma. Ma molti han fatto a questa mia opera un'acconglieza veramente amichevole e di questo io sono loro cordialmente grato. Per ciò che riguarda, poi, coloro i quali, ritenendo di essere in possesso di un concetto assai più ricco ed ampio della storia che quivi si trova esposta, hanno qualificata di magra la mia concezione, io mi accontento di fare appello alle belle parole di Tertulliano: « Malimus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra ».

Marburg, 24 dicembre 1887.

Digitized by Google

Prefazione alla terza edizione

Nel corso di sei anni, quanti ne sono passati dalla pubblicazione della seconda edizione di quest'opera, io ho continuato a lavorarvi attorno, ed ho messo a contributo le nuove fonti che si sono scoperte in questo lasso di tempo, come mi sono pure servito delle nuove indagini che in questo lasso di tempo si sono fatte, correggendo ed ampliando in molti luoghi la mia esposizione. E con tutto ciò non mi sono accorto che siansi resi necessarii molti e fondamentali cambiamenti, sopra tutto nella seconda parte dell'opera. Le aggiunte fattevi, che abbracciano una sessantina di pagine, appartengono quasi per completo alla prima metà.

Berlino, 31 dicembre 1893.

Digitized by Google

I.

Prolegomena alla Storia del Dogma.

II.

I presupposti della Storia del Dogma.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

Prolegomena alla storia del dogma.

SOMMARIO. — § I. *Idea ed ufficio della storia del dogma.* — Definizione. — Limiti e divisione. Dogma e teologia. — Fattori del dogma. — Spiegazione dell'idea e dell'ufficio della storia del dogma. — § II. — *Storia della storia del dogma*: La chiesa antica, la medioevale e la cattolica romana. — I riformatori ed il secolo XVII. — Mosheim, Walch, Ernesti. — Lessing, Semler, Lange, Münscher, Baumgarten — Crusius, Meier. — Baur, Neander, Kliefpth, Thomasius, Nitzsch, Ritschl, Renan, Loofs. — Nota ultima, tolta dalla Pag. 46 della quarta edizione sul « *modernismo* cattolico ».

§ I.

Idea ed ufficio della storia del dogma.

1. — La storia del dogma è una parte della storia universale della chiesa; essa si propone di studiare i dogmi della chiesa. Codesti dogmi rappresentano le dottrine della fede cristiana, logicamente formulate ad espresse per uso scientifico ed apologetico, e contengono una conoscenza di Dio, una conoscenza del mondo, e ciò che Dio ha fatto per la salute degli uomini. Le varie chiese cristiane li considerano come verità divinamente rivelate nella Sacra Scrittura, verità, il riconoscimento delle quali è la condizione assoluta della salvezza che la religione promette quale ricompensa delle stesse. Però, siccome coloro che abbracciarono la religione cristiana non ebbero questi dogmi fin dapprincipio, per lo meno, in quanto costituiscono un vero e proprio sistema scientico, così l'ufficio della

Digitized by Google

storia del dogma consiste, innanzi tutto, nello stabilire l'origine dei dogmi, ossia del dogma, ed in secondo luogo nel seguire lo sviluppo al quale, frammezzo ad un cumulo di variazioni, è andato soggetto nel corso dei secoli.

2. — Tra l'epoca d'origine e quella in cui ebbe principio lo sviluppo del dogma riesce impossibile tirare una linea netta e stabile di demarcazione; l'una va a perdersi nell'altra. In quella vece, noi dobbiamo tener l'occhio fisso al punto finale di divisione, che si verifica, una volta venuto il tempo in cui un articolo di fede logicamente formulato e scientificamente espresso, sorse primamente al grado di *articulus constitutivus ecclesiae*, e come tale venne universalmente sanzionato dalla chiesa. Ecco ciò che accadde primamente quando la dottrina riguardante il Cristo, in quanto Egli esistette prima di farsi uomo, nella sua qualità di Logos personale di Dio, ottenne di essere accettata in tutti i luoghi, da tutte le chiese confederate, che la considerarono come dottrina rivelata e fondamentale della fede, e cioè in sulla fine del secolo terzo od in sui primordii del quarto. Se, perciò, nell'esposizione che stiamo per intrapprendere, vogliamo avere un punto finale di divisione, dobbiamo servirci di questo (1). Per ciò che riguarda lo sviluppo del dogma, pare che,

(1) Weizsäcker, Gött. Gel. Anz. 1886, p. 823, dice: « Si discute se ci sia permesso limitare la narrazione della genesi del dogma al periodo pre-niceno, considerare tutto il resto come uno sviluppo di quello. Questo, infallantemente, è giusto finchè ci limitiamo alla storia del dogma in seno alla chiesa greca, nel secondo periodo, giacchè qui lo sviluppo del dogma viene regolato dai sinodi ecumenici. Da un altro lato, la chiesa latina, a modo suo e nel suo proprio campo, divenne produttiva, a partire dal tempo di S. Agostino in avanti; nel medio-evo, il significato formale del dogma, preso nel senso suo più stretto, andò soggetto a grandissime variazioni. L'una e l'altra cosa si ripetè in misura ancor maggiore nella Riforma. Perciò, in opposizione a quel sistema che divide la storia del dogma in genesi ed in sviluppo, possiamo considerare tutta quanta questa storia come il complesso di un lavorio continuo, nel quale tanto il contenuto quanto l'autorità formale del dogma versano in un lavorio di sviluppo continuo ». Questo concetto è certamente giusto, ed io penso d'averlo io stesso seguito nel corso di quest'opera. A questo proposito, come assai spesso in altri luoghi della narrazione, si tratta di decidersi

Digitized by Google

in seno alla chiesa orientale, esso avesse termine col settimo concilio ecumenico (787). A partire da quell'epoca, in oriente non venne proclamato nessun nuovo dogma, che venisse considerato come verità rivelata. Quanto alla chiesa cattolica dell'occidente, e cioè, quanto alla chiesa romana, un nuovo dogma venne proclamato non più tardi del 1870, ed il nuovo dogma pretese di essere, ed è realmente, se si guarda alla forma, non dammeno in dignità degli altri dogmi, di lui più vecchi. Perciò, qui, e cioè in seno alla chiesa cattolica occidentale, la storia del dogma deve estendersi fino al giorno d'oggi. Per ultimo, per ciò che riguarda le varie chiese protestanti, e per ciò che riguarda la sfera della storia del dogma, esse vanno soggette ad una difficoltà al tutto speciale; imperocchè, al giorno d'oggi, le chiese protestanti si trovano fra di loro grandemente divise; esse non cadono d'accordo sulla questione se i dogmi (nel senso in cui la chiesa antica prese questa parola) siano validi, ed in qual senso lo possano essere, ammesso che lo siano. Ma lasciamo pure da un canto lo spettacolo che ci presentano oggi le chiese protestanti, per fissare il nostro sguardo sulle stesse nelle condizioni in cui versavano nel secolo decimo sesto; anche così la questione si presenta estremamente complicata. Imperocchè, per un verso, la fede protestante, la Luterana alla pari della Riformata, (e quella direttamente di Lutero non meno di quella degli altri) si presenta come una dottrina di fede che, basandosi sul canone cattolico della Scrittura, per ciò che riguarda la forma, è qualche cosa di perfettamente analogo alla dottrina cattolica di fede, possiede una serie di dogmi che con quest'ultima ha comuni, e ne differisce solamente per pochi. Per un altro verso, invece, il protestantesimo

---

su diversi punti di vista tra di loro opposti. Il punto di vista che gode di tutto il mio appoggio ha vantaggio di far sì che la natura del dogma venga ad apparire chiaramente quale un prodotto del modo di pensare dell'antica chiesa, e che lo stesso è quanto è riuscito a vivere fino ad oggi, a dispetto di tutti i cambiamenti verificatisi nel corso dei secoli, tanto nella forma che nella sostanza.

Digitized by Google

ha dichiarato di avere il suo principio fondamentale esclusivamente nel vangelo, dichiarando di voler accettare tutte quelle dottrine che fossero veramente basate sopra di una vera comprensione del vangelo. Però, oltre a tutto questo, i Riformatori si diedero ad annunziare una concezione del cristianesimo che si potrebbe considerare, in confronto del tipo di religione ritenuto dai cattolici, come una concezione nuova, come una concezione nuova che si basa sui vecchi dogmi, si, ma, sia materialmente che formalmente, ne muta il significato originale.

In che cosa consisteva questa concezione? Chi volesse farsene un'idea più chiara, dovrebbe ricorrere a quegli scritti riconosciuti dalla chiesa, quali sarebbero, a mo' d'esempio, i simboli protestanti del secolo decimo sesto, in cui si riconosce la maggior parte de' dogmi tradizionali considerandoli quali espressioni proprie della religione cristiana, ed anzi come se fossero veramente la religione cristiana (1). Perciò, non si può sostenere, nè che l'espressione della fede cristiana, quale si trova contenuta nelle forme di cui i dogmi sono rivestiti in seno alle varie chiese protestanti, sia stata abolita, giacchè la sola accettazione del Canone cattolico come ricordo rivelato della fede basta di per sè a mandare in fumo questa concezione, nè che il significato originalmente annesso a questi dogmi e sopra tutto alla parola dogma, sia rimasto veramente immutato (2). La storia

(1) Vedi Kattenbusch, *Luther' s Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, 1883.

(2) Vedi Ritschl. *Geschichte des Pietismus*, 4, p. 80 e seg; 93 e seg.; II, p. 6088.

« L'idea che della vita avevano i luterani non rimase pura ed immacolata, ma venne ristretta ed oscurata dalla preponderanza presa dagli interessi dogmatici. Il protestantesimo non era uscito dal seno della chiesa occidentale del medio-evo nella pienezza delle sue forze e perfettamente armato, come Atena dalla testa di Giove. L'incompletezza delle sue idee morali, lo scindersi delle sue concezioni generali in tutta una serie di dogmi particolari, la tendenza ad esprimere le sue credenze come se rappresentassero un tutto solido e stabile, ecco altrettanti difetti che si rivelarono in seno al protestantesimo mettendone in mostra le deficienze in confronto della ricchissima varietà della teologia e dell'ascetismo medioevale..... La forma scolastica della pura dottrina non è altro che una forma provvisoria del protestantesimo, e non una forma realmente definitiva ».

Digitized by Google

del dogma deve limitarsi a riconoscere semplicemente questo stato di cose, rapprentandolo esattamente, quale si può desumere dai documenti tutt'ora esistenti nei quali si trova consacrato, lasciando da parte le considerazioni alle quali può dar la stura

Senonchè, qui, il punto verso il quale lo storico del dogma progredisce, è tutt'ora un punto discutibile. Se ci atteniamo rigorosamente alla definizione da noi data più sopra del concetto di dogma, questo per lo meno è certo, che dogmi non poterono continuare a fissarsi dopo la Formola di Concordia, ossia di imposizione definitiva a tutta la chiesa, e quindi, nel caso della chiesa Riformata, dopo i decreti del Sinodo di Dort. Tuttavia, non si può affatto sostenere che siano stati posti da un canto, nei secoli che susseguirono alla sanzione officiale; così, per esempio, lasciando perfettamente da un canto talune chiese protestanti nazionali ed indipendenti, perchè rappresentano una quantità che si può considerare come trascurabile, e che hanno un futuro troppo incerto, perchè valga la pena di occuparsene qui, la tradizione ecclesiastica del secolo decimo sesto, ed accanto ad essa la tradizione dell'antica chiesa, nella sua forma autorevole, è ben lungi dall'essere abrogata. Naturalmente, a partire dal secolo decimo settimo a venire sino ad oggi, per tutto, in seno al Protestantesimo, e per ciò che riguarda la dottrina, si sono prodotte delle mutazioni della massima importanza. Ma la storia del dogna non può in alcun modo occuparsi di queste mutazioni, che sono sopravvenute, perchè le stesse, in seno alla chiesa, non sono riuscite a farsi adottare in una forma duratura. Però, comunque possiamo giudicare di queste mutazioni, sia che le consideriamo come corruzioni, oppure come perfezionamenti, sia che stiano a denotare il bisogno e la mancanza di una posizione fissa, mancanza sentita profondamente dalle chiese protestanti, le quali si accorgono di esservi costrette dalla loro stessa posizione, oppure credano di starvici a loro bell'agio, come quella che loro conviene perfettamente, comunque ciò possa essere, non si tratta affatto qui di uno sviluppo che si possa considerare come un ele-

Digitized by Google

mento che entra a far parte della storia del dogma, e del quale, in quanto tale, si debba tener conto.

Parrebbe che questi fatti venissero a dar ragione a coloro che, come il Thomasius e lo Schmidt, riducono la storia del dogma, quale si può avere in seno al protestantesimo, alla Formula di Concordia, ossia, trattandosi della chiesa riformata, ai decretali del Sinodo di Dort. A questo modo ristrettissimo di vedere le cose si può obbiettare: a) che tutti quei simboli, anche col decorrere del tempo, non sono riusciti ad acquistarsi in seno al protestantesimo se non un' autorità parziale; b) che, come abbiamo già accennato più sopra, i dogmi, e cioè, le verità di fede nettamente formulate, hanno differenti significati nelle diverse materie, a seconda che si tratta delle varie chiese protestanti oppure della chiesa cattolica. Perciò, pare che sia conveniente, per quel tanto che può comportarlo l'indole di una storia del dogma, l'esaminare il protestantesimo solo per quel tanto che è necessario per farsi un' idea chiara dei punti di divergenza che passano tra esso ed il dogma cattolico, considerato naturalmente e formalmente, e cioè per poter farci un'idea intorno alla posizione assunta in origine dai Riformatori per ciò che riguarda la dottrina della chiesa, posizione, che si trova circondata di contraddizioni. Quanto più noi riusciremo a stabilire con precisione quali siano le relazioni che passa tra il protestantesimo ed il cattolicismo, tra il cattolicismo ed i riformatori, tanto più si renderà intelligibile lo sviluppo attraverso al quale il protestantesimo è passato per tutto il corso della sua storia. Ma anche questi sviluppi (regresso e progresso) non appartengono affatto alla sfera della storia del dogma, perchè non si trovano in alcuna intima connessione col corso della storia del dogma, quale si è verificato in seno alla chiesa cattolica. Alla pari della storia delle dottrine protestanti, anche questi sviluppi costituiscono una sezione indipendente della storia della chiesa.

In quante parti si divide la storia del dogma? La storia del dogma consta di due parti principali. La prima di esse si occupa

Digitized by Google

delle origini del dogma, ossia di quel sistema cattolico ed apostolico che ha sue basi sulle fondamenta stesse di quella tradizione che si trova autorevolmente concretata nei varii credo e nella Sacra Scrittura, e queste origini si estendono fino al quarto secolo. Questa prima parte si può ancora assai convenientemente suddividere in altre due parti, la prima delle quali si occupa della preparazione, e la seconda dello stabilimento della dottrina ecclesiastica di fede.

La seconda parte, che deve dipingere lo sviluppo del dogma, abbraccia tre stadii. Nel primo stadio, la dottrina di fede viene ad apparire in qualità di teologia e di cristologia. La chiesa orientale non è mai riuscita a sorpassare questo stadio, quantunque nel corso dei secoli sia riuscita ad arricchirsi tanto ritualmente, che misticamente (vedi i decreti dei sette concilii). Vedremo fino a qual punto le dottrine di fede, che si andarono formando in quest'epòca rimasero perennemente in qualità di dogmi della chiesa κατ' ἐξοχήν

Il secondo stadio venne iniziato da S. Agostino. In questo periodo o stadio, la dottrina di fede, da un lato, viene ad apparire come qualche cosa di completo, e dall'altro, si trova ad essere nuovamente espressa con nuovi dogmi, i quali si occupano sopra tutto delle relazioni che passano tra il peccato e la grazia, tra la libertà umana (il libero arbitrio) e la grazia, la grazia ed i mezzi dei quali la stessa si serve per raggiungere il suo fine. Il numero e l'importanza dei dogmi che vennero realmente fissati nel medio-evo, dopo S. Agostino, non ha alcuna relazione col posto e l'importanza delle questioni alle quali gli stessi diedero la stura, e che vennero a sorgere nel corso dei secoli, in conseguenza del progredire della cultura, ed anche, e non meno, in conseguenza del continuo salire della potenza materiale della chiesa. Gli è per ciò che, in questa seconda epoca, la quale abbraccia tutto il medio-evo, la chiesa, in quanto istituzione, tenne fra di loro uniti i decreti assai più di quello che avrebbero potuto farlo semplicemente i dogmi. I quali, nella forma da essi assunta, non erano certamente in grado

Digitized by Google

di essere l'espressione della convinzione religiosa e la regola della vita della chiesa. Per un altro verso, le nuove decisioni di teologi, concilii e papi, non avevano quell'autorità che sarebbe stata necessaria per far sì che le stesse si potessero considerare come incontestabili verità di fede.

Il terzo stadio incomincia colla Riforma, la quale obbligò la chiesa a fissare la sua fede sulle basi del lavorio teologico compiuto durante i secoli di mezzo. Così ne venne a sorgere il dogma cattolico romano, il quale ha avuto nei decreti del concilio vaticano quella stabilità di cui aveva bisogno. Questo dogma cattolico romano, quale si trovò formulato dal concilio di Trento, venne espressamente modellato, quale raffaccio alle Tesi dei Riformatori. Ma anche queste Tesi stavano a rappresentare una concezione peculiare del cristianesimo, concezione che aveva le sue radici nella teologia di S. Paolo e di S. Agostino, e, tanto esplicitamente che implicitamente, presupponeva una revisione di tutta quanta la tradizione ecclesiastica e quindi anche del dogma.

Perciò, la storia del dogma, considerata da un punto di di vista più ampio, si propone di raggiungere un doppio scopo. Da un lato, deve presentare il dogma romano quale un prodotto dello sviluppo ecclesiastico del medio-evo, sotto l'influenza della fede della Riforma che doveva essere rigettata, e dall'altra parte, si propone di dipingere la formazione di un nuovo elemento conservatore, che noi possiamo dire di possedere nel protestantesimo originale, stabilendo in quali relazioni questo nuovo elemento si trovi nel dogma. Però un esame più minuto dimostra come in nessuna delle grandi confessioni religiose, il dogma ha potuto avere, o può avere una vita rigogliosa che uguagli quella che ebbe in seno all'antica. Ovunque il dogma è ito ad occupare lo sfondo del quadro; nella chiesa orientale ha ceduto il posto al rituale; nella chiesa romana alle istruzioni ecclesiastiche; nelle chiese protestanti, per quel tanto che si conservano fedeli allo spirito delle loro origini, al vangelo. Però, nello stesso tempo, non dobbiamo dimenticare che in nessun luogo

Digitized by Google

il dogma, in quanto tale, è oggi così potente come lo è fra le chiese protestanti, quantunque le stesse se ne siano profondamente allontanate in forza della loro storia.

Ma, giunti a questo punto, si presenta spontaneamente alla nostra considerazione un oggetto che ha un interesse immediatamente religioso, oggetto che, assolutamente parlando, non si presenta affatto in seno alla chiesa cattolica (1). Il concilio di

(1) Appare evidentissimo fino a qual punto, nell'idea che in origine ne ebbe Lutero, i dogmi medioevali e dell'antica chiesa cattolica andassero soggetti ad una trasformazione. Non dobbiamo dimenticare che in questo concetto che egli ne ebbe mise del tutto da un canto tutti i presupposti del dogma, i quali sarebbero il canone apostolico infallibile della Scrittura, la funzione dottrinaria infallibile della chiesa, la dottrina infallibile apostolica e l'infallibile costituzione apostolica. Date queste premesse, i dogmi venivano ad essere null'altro che parole, che, in luogo di appoggiare la fede ne erano supposte. Però, e per un altro verso, l'opposizione da lui fatta a tutti i santi apocrifi che rappresentavano una creazione della chiesa, lo costrinse a fermarsi quasi esclusivamente sulla fede, ed a darle una base sicura sulla scrittura, allo scopo di poterla liberare dal peso della tradizione. In seguito, ed in brevissimo volgere di anni, e per opera primamente di Melanchton, un sommario di *Articuli fidei* prese il posto della fede, e la scrittura riuscì a pigliare il loro posto. Ma dell'una e dell'altra cosa è responsabile Lutero stesso, ed in tal modo ne avvenne che in brevissimo tempo la nuova posizione evangelica venne spiegata quasi esclusivamente mediante l' « abolizione degli abusi », e non, certo, colla trasformazione di tutta quanta la tradizione dottrinaria. A questo proposito, l'autorità classica è la Confessione di Augsburg (« Haec fere summa est doctrina apud suos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana..... sed dissensio est de quibusdam abusis »). In seguito, la dottrina cattolica purificata è diventata il palladium delle chiese riformate. Coloro che rifiutarono la confessione augustana hanno giustamente, sebbene involontariamente, riconosciuto la semplice « purificazione », ma nell'aggiunta non si sono accorti che la confessione augustana non parla di tutto ciò che era stato imposto da Lutero e dai dottori (vedi: Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisse, 1891). Però, nel medesimo tempo, la chiesa luterana, quantunque non in modo così forte come in seno alla chiesa inglese, conservò coscienza di essere veramente la chiesa cattolica. Ma, e la storia del protestantesimo lo prova, l'impulso originale non se ne rimase inoperoso, e quantunque lo stesso Lutero, per tutto il tempo della sua vita misurasse la sua posizione come cristiano, partendo da un punto perfettamente diverso da quello della sottomissione alla legge della fede,

Digitized by Google

Trento si può dire che venisse quasi strappato a forza alla chiesa romana, la quale, poi, si incaricò essa stessa di rendere, almeno fino ad un certo punto, inocui i dogmi proclamati da quel concilio, coi decreti posteriori del concilio vaticano (1). In questo senso si può dire veramente che il ciclo degli sviluppi del dogma sia veramente chiuso, e che, perciò, la nostra esposizione esiga che si segua il

---

pure, per quanto queste parole possano parere presuntuose, possiamo dire che nella lotta formidabile che si accentuò sulla sua persona, egli stesso non sempre chiaramente comprese quale fosse la sua fede.

(1) In seno alla chiesa romana dei tempi moderni, il dogma è, sopra tutto, una regola giudiziaria alla quale ognuno deve sottomettersi, ed in talune circostanze basta la sola sottomissione, *Fides implicita*. In questo concetto, il dogma, in quanto tale, si trova spogliato del suo significato d'origine e della sua originaria autorità, mentre, in quella vece, i riformatori esigevano che ogni cosa avesse ad esser basata sopra una chiara intelligenza del vangelo. Inoltre, che la chiesa cattolica romana abbia mutato il suo contegno in riguardo del dogma, appare pure manifesto dal fatto che la stessa non si occupa più di rispondere chiaramente alla questione che le vien proposta quando le si chiede di dire chiaramente in che cosa veramente consista il dogma. In luogo di una serie di dogmi chiaramente definiti, e tutti di ugnale valore, si presenta una moltitudine infinita di dogmi completi e di semi-dogmi, di dottrinarie, opinioni, di opinioni pie, di proposizioni teologiche probabili, ecc. Sovente torna difficilissimo stabilire se una decisione solenne sia o non sia già stata presa a questo od a quel riguardo, od anche se una tale decisione si possa ritenere necessaria. Quivi si propone tutto ciò che va creduto e non è raro il caso che in ambienti cattolici si lodi l'esemplare pietà di un prete con queste parole: « egli crede assai più di quello che sarebbe necessario credere ». In seno alla chiesa cattolica, ed a partire dal concilio di Trento, le decisioni e le direzioni dottrinarie dell'arbitrio papale hanno troncato continuamente ogni conflitto dogmatico appena appena grave. A partire da quell'epoca, ai fedeli non è rimasto a far altro che sottomettersi a quelle decisioni come si farebbe con altrettante leggi, donde viene ad apparire ognor più chiaro che il dogma è diventato una regola giudiziaria, applicata dal papa, il quale se ne serve a mo' di mezzo amministrativo, facendola smarrire nei labirinti inestricabili di una interminabile casuistica. Con questo non vogliamo, però, negare che il dogma abbia ancora un valore decisivo, come sommario della fede, per i cattolici pii. Ma in seno alla chiesa cattolica, ciò che è decisivo non è più la pietà religiosa, sibbene l'obbedienza cieca. La solidarietà cogli ortodossi protestanti si può spiegare facendo ricorso a ragioni di indole politica, allo scopo, ancora per ragioni politiche, di condannare, qualora ciò si rendesse necessario, tutti i protestanti come eretici e rivoluzionarii.

Digitized by Google

corso di tutta la serie di fenomeni storici che hanno fatto sì che tale ciclo si chiudesse.

3. — Nei suoi dogmi, la chiesa ha riconosciuta la sua fede, la quale sta a rappresentare la sua stessa religione. Perciò, una delle cose importantissime che fanno parte alla storia del dogma è quella di mostrare l'unità che presiedette alla formazione dei dogmi di un dato periodo della storia della chiesa, mostrando fino a qual punto un dogma si trovi strettamente connesso, strettamente riallacciato con un altro, e quali siano le idee principali che gli stessi stanno ad esprimere. Però, ed in modo al tutto naturale, questa intrapresa ha i suoi limiti nel grado di unanimità che realmente esistette nella formulazione dei dogmi di quel dato periodo. Non è molto difficile dimostrare come solamente la chiesa greca, nella formulazione dei suoi dogmi, possa far mostra di una unanimità abbastanza rigorosa, quantunque nemmeno questa si possa dire assoluta. Il carattere particolare di quelle concezioni ecclesiastiche del cristianesimo che furono proprie delle chiese occidentali, posteriormente alle grandi costruzioni teologiche di S. Agostino, le quali fecero scuola, non riuscì a trovare una chiara espressione del dogma, e questo si può dire che sia ancor meno il caso del concetto che presiedette alla fondazione della Riforma. La ragione di questo fenomeno sta in ciò che S. Agostino, alla pari di Lutero, diede la stura ad una concezione nuova del cristianesimo, ma al tempo stesso volle assimilarle gli antichi dogmi (1). Però, nè il metodo di cui il Baur si è servito per scrivere la storia del dogma, nè quello di cui si è servito il Kliefoth, sono riusciti a dare a questo fatto la giustizia che si merita. Non quello di cui si è servito il Baur, perchè, nonostante che egli divida tutta la storia del dogma in sei periodi, pure nello sviluppo del dogma egli scorge un processo uniforme, un processo che incomincia colle origini del cristianesimo

(1) Vedi le discussioni del Biedermann (Cristliche dogmatik, 2 ed. p. 150) intorno a ciò che egli chiama col nome di legge di stabilità nella storia della religione.

Digitized by Google

e si è sviluppato, com'egli dice, seguendo una via rigorosamente logica. Non è riuscito nemmeno quello di cui si è servito il Kliefoth, poichè nei dogmi della chiesa cattolica, che in Oriente non sono mai stati abbandonati, esso non vede se non lo stabilirsi di una porzione della fede cristiana, alla quale si andarono aggiungendo le parti mancanti, solo col decorrere del tempo, e lentamente (1). La cosa corre ben diversamente, ed a questo proposito noi possiamo accennare al fatto, che nella storia del dogma possiamo scorgere tre diverse vie per le quali il dogma si è incanalato nel processo della sua formazione, ma tre sole; e queste vie si potrebbero chiamare col nome di stili, e cioè, lo stile di Origene, quello di Agostino e quello dei Riformatori. Ma il dogma della chiesa post-agostiniana, alla pari di quello di Lutero, non si può in alcun modo rappresentare come una nuova incanalazione, od una nuova costruzione, e nemmeno semplicemente come un' ampliamento di una costruzione antica, ma semplicemente come una ricostruzione complicata, la quale non si può dire affatto che sia stata innalzata secondo gli stili già esistenti, poichè nè Agostino nè Lutero si sognarono mai di innalzare una costruzione indipendente perfettamente dall'antica già esistente (2). E con ciò siamo venuti ad avere cognizione di una cosa che rappresenta il fenomeno più particolare nel quale si imbatta la storia del dogma, e che è fatto apposta per determinare quale debba essere il suo metodo.

---

(1) Vedi la dicussione del Ritschl dei metodi seguiti nelle antiche storie del dogma in *Jahrb. F. Deutsche Theologie*, 1871, p. 181.

(2) In seno al cattolicismo, l'impulso derivato da Agostino finì per addimostrarsi impotente a rompere la concezione tradizionale del cristianesimo, come è stato dimostrato dal concilio di Trento e dai decreti del Concilio vaticano. Per questa stessa ragione, lo sviluppo della dottrina della chiesa cattolica romana appartiene alla storia del dogma. Però, qualunque siano le circostanze, bisogna riconoscere che il protestantesimo fu una cosa nuova, che in tutte le varie sue fasi non riuscì mai ad andare perfettamente immune da contraddizioni.

Digitized by Google

I dogmi nascono, si sviluppano e servono al conseguimento di nuovi fini; in ogni caso, poi, vengono ad occupare il loro posto in seno alla teologia. La teologia dipende da una serie innumerevole di fattori, dipende sopratutto dallo spirito del tempo; imperocchè è proprio della natura della teologia il far sì che ciò che costituisce il suo oggetto diventi intelligibile. I dogmi sono il prodotto della teologia e non viceversa; naturalmente, sono il prodotto di una teologia che, in linea generale, fu il prodotto dello spirito del suo tempo, col quale si trovava in intima armonia.

Diamo uno sguardo alla storia, considerandola al lume della critica. Essa ci apprende questo: prima abbiamo gli Apologisti ed Origene; poscia abbiamo i concilii di Nicea e Calcedonia; prima gli Scolastici, e solo più tardi il concilio di Trento. Gli è per ciò che il dogma porta i segni di tutti quei fattori dai quali dipende la teologia, ossia dai quali dipese quella teologia di quel dato tempo in cui un dogma venne formulato. Ecco un punto ben assodato.

Ma precisamente nel momento in cui il prodotto della teologia passò al grado di dogma, precisamente allora si rese oscuro il modo in cui questo passaggio era avvenuto; imperocchè, stando alla concezione della chiesa, il dogma altro non può essere che la stessa fede rivelata. Il dogma viene considerato, non come l'esponente ma come la base della teologia, e perciò il prodotto di una teologia che è passata allo stato di dogma, e sottopone alla critica l'opera della teologia sì passata che futura (1). Ecco un secondo punto.

Da questo ne segue che la storia della religione cristiana abbraccia una relazione complicatissima che passa tra il dogma ecclesiastico e la teologia, e che la concezione ecclesiastica del significato della teologia non può in alcun modo rendere giustizia

(1) Qui ha principio la teologia ecclesiastica, la quale piglia come punto di partenza il dogma già proclamato, che essa fa tutto il possibile per provare ed armonizzare, ma in breve l'esperienza ha dimostrato che essa finisce per perdere il suo punto d'appoggio dando la stura ad una serie di nuove crisi.

Digitized by Google

a questo significato. Si tratta di un sistema ecclesiastico al tutto particolare, che crede di fare chissà quale concessione alla storia col dire che la teologia non fa altro che dare una forma al dogma, mentre, per ciò che riguarda veramente la teologia ecclesiastica, questa presuppone necessariamente un dogma immutabile, e. cioè presuppone la sostanza del dogma. Ma questo sistema, che par fatto apposta per lasciare sempre nell'incertezza per ciò che riguarda la forma, e per ciò che riguarda la sostanza, e cioè, in che cosa veramente l'una e l'altra consistano, non si può in alcun modo applicare alle circostanze attuali. Inoltre, inquanto è esso stesso un articolo di fede, è pure oggetto della storia del dogma. In ogni tempo, ogni volta che si è trattato di assumere le difese del dogma ecclesiastico, questo, messo in confronto colla teologia, è sempre venuto a trovarsi in una posizione ambigua, e la teologia ecclesiastica è venuta a trovarsi in una posizione analoga di fronte al dogma; imperocchè sì l'una, che l'altro sono condannati a versare in una perenne incertezza per riguardo a ciò che si devono l'un l'altra reciprocamente, e per ciò che l'uno deve dall'altra temere e viceversa.

Coloro che si possono considerare come i padri teologici del dogma, quasi tutti senza eccezione alcuna, non poterono evitare di essere condannati in nome del dogma, sia per averlo di troppo oltrepassato, sia per esser di troppo restati addietro, seguaci di una teologia troppo retrograda. A questo proposito, e per comprovare questo asserto, si potrebbero citare i nomi di apologisti di primo ordine, quale sarebbero Origene ed Agostino; ed anche in seno al Protestantesimo, *mutatis mutandis*, si è verificata ripetutamente la stessa cosa, come rimane provato dalla sorte toccata a Melantone ed a Schleiermacher. Per un altro verso, si può dire che ben pochi siano quei teologi che non siano andati ad inciampare in qualche articolo del dogma tradizionale. Per un altro verso, noi siamo costretti a sbarazzarci di questi fatti fondamentali coll'ipostatizzare il principio ecclesiastico, ossia lo spirito ecclesiastico

Digitized by Google

comune, e mediante questa ipostasi normale, misurare, approvare, oppure condannare le dottrine dei teologi senza tener calcolo delle condizioni reali in cui versarono, e seguendo assai spesso un proteron-hyposteron. Ma si tratta qui di un modo di considerare la storia che, per esser giusti, bisogna rilasciare per completo ai cattolici, i quali non possono veramente farne a meno. In quella vece, la storia critica del dogma deve dimostrare in modo particolare in qual maniera sia venuta a sorgere la teologia ecclesiastica, dove la stessa abbia avute le sue scaturigini; imperocchè del dogma si può dare una spiegazione, solo considerandolo in rapporto a questa principale questione. A questo proposito, si deve avere dinanzi a sè un orizzonte che deve essere il più vasto che sia possibile; giacchè la questione che riguarda le origini della teologia si può risolvere solamente tenendo conto di tutte quelle relazioni nelle quali la religione cristiana è venuta a trovarsi immersa, quando è venuta a naturalizzarsi nel mondo per assoggettarlo a sè. Una volta che il dogma ecclesiastico sia stato creato e sia stato riconosciuto quale espressione immediata della religione cristiana, la storia del dogma non deve far altro che tener conto della storia della teologia, per quel tanto che la stessa si è trovata in attività nel processo di formazione del dogma. E con tutto ciò non deve mai perder di vista il diritto particolare, posseduto dal dogma, ad esser considerato come un criterio e non come un prodotto della teologia. Inoltre, essa deve pure essere in grado di dimostrare, in parte, servendosi della teologia, ed in parte, servendosi di altri mezzi — conciossiachè il dogma dipende pure dal rituale, dalla costituzione, e dagli ideali pratici della vita, nonchè dalla lettera, sia della scrittura che della tradizione, che coll'andar del tempo viene a cessare di esser compresa — come il dogma negli sviluppi ai quali va soggetto e nelle modalità sempre mutevoli della sua espressione, sia andato continuamente cangiando, a seconda delle condizioni nelle quali la chiesa si trovò a dover vivere nelle mutate condizioni dei tempi e dei luoghi. Se in origine il dogma è la formula-

Digitized by Google

zione della fede cristiana quale venne intesa dai Greci, i quali in tal modo cercarono pure di giustificarla, anche in seguito esso non ha mai spogliato del tutto questo suo carattere peculiare, quantunque negli ultimi tempi sia andato soggetto a modificazioni radicali. È cosa buona ed importante al tempo stesso il non perder mai di vista questa tenacia del dogma a conservare le sue primitive caratteristiche frammezzo alle modificazioni alle quali è andato soggetto, e sotto questo riguardo il modo con cui gli scrittori protestanti scrivono la storia, la quale, qui, come tutti gli altri rami della storia ecclesiastica, si trova assai più preparata a badare alle differenze di quello che lo sia a tener conto di ciò che è permanente, deve apprendere molto dagli scrittori cattolici. Però, siccome lo storico protestante, per quanto gli viene concesso, è portato a giudicare del progresso dello sviluppo per quel tanto che lo stesso concorda col vangelo, considerato nella sua forma documentaria, così egli si trova pure in grado di mostrare con tutto il rispetto dovuto alla sua tenacia, che il dogma, da S. Agostino e da Lutero è stato talmente modificato ed adoperato il meglio che si potesse, che si può ritenere il suo carattere cristiano sotto molti riguardi avervi guadagnato parecchio, mentre che, sotto altri riguardi, esso si è sempre più allontanato da quel suo carattere cristiano. Man mano che il sistema tradizionale del dogma andava perdendo di quel suo carattere rigoroso, si andava facendo ognor più ricco. Man mano che da Agostino e da Lutero veniva spogliato della sua tendenza filosofico-apologetica, si andava adornando e riempiendo sempre più di idee bibliche, quantunque, per un altro verso, divenisse ognor più ricolmo di contraddizioni e sempre meno in grado di esercitare sugli spiriti degli uomini una profonda impressione.

Ma questo sguardo generale ha già sorpassati i limiti che mi era prefissi per questi paragrafi, i quali mi dovevano servire a mo' d'introduzione, e quindi, non posso permettermi di andare più oltre. Non mi posso nemmeno fermare a trattare *in abstracto* del metodo

Digitized by Google

da seguirsi nella storia del dogma per ciò che riguarda la scoperta, il raggruppamento e l'interpretazione del materiale documentario che deve servire a questa storia; conciossiachè non si possono dare delle regole generali che siano fatte apposta per preservare gli ignoranti e le persone fornite di una cultura media dal trascurare gli elementi che sono di una importanza maggiore per tener conto solo di quelli che hanno un' importanza minima. È certo che tutto dipende dal modo con cui si fa uso dei materiali raccolti; imperocchè si comprende la storia solamente quando si riesce a trovare le regole, le leggi, in conformità delle quali i fenomeni storici avrebbero ad esser raggruppati, ed ogni progresso che si faccia nella conoscenza della storia è inseparabile da un' osservanza accurata di queste regole o norme. Sopratutto dobbiamo stare in guardia contro quella tendenza del nostro spirito in forza della quale ci sentiamo portati a dare la preferenza ad un principio a spese di un altro, nella interpretazione delle origini e degli scopi primi di questo o di quel dogma in particolare. In ogni tempo, nella formazione dei dogmi, si è avuto il gioco dei fattori più diversi. In seguito allo sforzo fatto per determinare la dottrina della religione, in conformità del *finis religionis*, quale sarebbe la salute eterna degli uomini, possono essersi trovati in azione altri mezzi diversi che possono aver esercitata una grande influenza sul lavorio di formazione del dogma. E questi altri fattori possono essere, ad esempio, i seguenti: a) I concetti ed i detti contenuti nelle scritture canoniche; b) la dottrina tradizionale che ebbe le origini nei tempi più antichi della chiesa, e che in seguito venne a cessare di essere compresa; c) i bisogni del culto e dell'organizzazione; d) lo sforzo fatto per adattare la dottrina della religione alle opinioni prevalenti; e) una serie di circostanze politiche e sociali; f) la mutazione continua verificatasi nelle idee morali della vita; g) la così detta coerenza logica, la quale consiste in ciò che un dogma particolare viene trattato in astratto per via analogica e a seconda della forma di un altro dogma; h) lo sforzo fatto per mettere fra di loro d'ac-

Digitized by Google

cordo le diverse tendenze e le diverse contraddizioni esistenti in seno alla chiesa; i) lo sforzo fatto per rigettare una volta per sempre quelle dottrine che venivano considerate come erronee; l) la potenza santificante della cecità del costume. Quel metodo che consiste nello spiegare ogni cosa, ogni qual volta ciò sia possibile, facendo ricorso all'impulso del dogma a dispiegare se stesso, si deve perfettamente rigettare come qualche cosa di completamente anti-scientifico, precisamente a quella guisa che tutte le astrazioni, di qualunque genere possano essere, si devono considerare come scolastiche e mitologiche. Il dogma ha avuto una storia tutta sua nella vita individuale dell'uomo e non altrove. Non appena si adotta con tutta sincerità questo sistema, viene a svanire per completo quel realismo medioevale, al quale l'uomo così spesso si sente tanto superiore, mentre che vi consuma sopra tutto il tempo che ha a propria disposizione. In luogo di studiare le condizioni reali nelle quali si son collocati coloro che furono uomini di fede e di studio, si è perso tempo ad innalzare un sistema di cristianesimo dal quale, come da un vaso di Pandora, sono state estratte tutte le dottrine che nel corso del tempo si sono venute formando, dottrine che in tal modo si è cercato di giustificare come se si fosse trattato di dottrine cristiane. La proposizione fondamentale secondo la quale ciò solo è cristiano che può essere assolutamente dimostrato coll'autorità del vangelo, nella storia del dogma non ha ancora ricevuto quella giustizia che veramente si merita. Probabilissimamente, anche questa mia esposizione può darsi che, sotto questo riguardo non riesca a raggiungere lo scopo; giacchè quando ci si trova di fronte ad una tradizione falsa, si, ma che ha il predominio, ben difficilmente si può riuscire ad un tratto ad applicare nelle sue più minute particolarità un principio così semplice.

Digitized by Google

Spiegazione del concetto e dell'ufficio della storia del dogma.

Fino ad oggi non siamo ancora riusciti ad avere, intorno al concetto della storia del dogma una vera e propria uniformità di vedute. Il Münscher (*handbuch der christl. D. G.* 3za. Ed. I, p. 3 e seg.) afferma che la storia del dogma si propone di « dare un quadro di tutti i cangiamenti ai quali è andata soggetta la parte teoretica della dottrina cristiana intorno alla religione a partire dalle sue origini fino al giorno d'oggi, e ciò, tanto in riguardo della forma, quanto per ciò che riguarda la sostanza; » questa definizione ha tenuto incontrastato il campo per un tempo abbastanza lungo. Poscia si fece l'osservazione che la questione non verteva intorno a quei cangiamenti che erano accidentali, ma intorno a quei cangiamenti che erano storicamente necessarii; che il dogma si trovava in relazione colla chiesa, e che stava a rappresentare un'espressione radicale della fede stessa. Qualche volta si insisteva in modo particolare su l'uno di questi elementi e qualche volta su altri. Il Baur, in modo particolare, insistette sul primo; V. Hofmann, seguendo l'esempio dello Schleiermacher, insistette sul secondo, e con esclusione di tutti gli altri elementi (*encyklop. der theol.* 257: « la storia del dogma è la storia della chiesa che esprime con parole la sua fede »). Il Nitsch (*grundriss der christl. D. G. I,* p. I), insiste sul terzo: « la storia del dogma è la spiegazione scientifica dell'origine e dello sviluppo del sistema cristiano di dottrina, o di quella parte della teologia storica che sta a rappresentare la storia dell'espressione della fede cristiana in concetti, in dottrine ed in sistemi dottrinarii ». Thomasius ha cercato di combinare tra di loro il secondo ed il terzo di questi elementi coll'immaginare che la storia del dogma fosse la storia dello sviluppo del sistema ecclesiastico di dottrina. Ma anche questo concetto non è

Digitized by Google

bastantemente definito, in quanto che non riesce ad attribuire l'importanza che merita al carattere speciale dell'argomento.

A prima vista, pare che l'usanza antica e moderna permetta che il termine di dogma si possa applicare tanto alle dottrine in particolare, prese ad una ad una, quanto ad un sistema uniforme di dottrina, tanto alle verità fondamentali, quanto alle opinioni individuali, tanto alle proposizioni teoretiche quanto alle norme pratiche, alle esposizioni di fede alle quali non si è pervenuti col lavorio della ragione e della concatenazione logica, quanto a quelle proposizioni che presentano tutti i contrassegni di esser state raggiunte in questo modo. Eppure, se noi esaminiamo un poco più a fondo la questione, questa incertezza viene a scomparire. Inoltre, noi vediamo che alla base del dogma sta sempre un'autorità, la quale, a coloro che la riconoscono (quell'autorità), fornisce la spiegazione del significato di una verità fondamentale « *Quae sine scelere prodi non poterit* » (Cicero, *Quaest. Acad.* IV, 9). Ma con ciò si viene pure ad introdurre nel dogma, nello stesso tempo, un elemento sociale (Vedi Biedermann, *Christl. Dogmatik.* 2 Ed. I, p. 2); coloro che prefessano uno solo e stesso dogma vengono a costituire una comunità.

Infallantemente, si può dimostrare che ambedue questi elementi esistono pure nel dogma cristiano, e perciò siamo costretti a rifiutare tutte quelle definizioni della storia del dogma che degli stessi non tenga debito conto. Se la definiamo dicendo che essa è la storia del modo con cui si apprende il cristianesimo per se stesso, oppure la storia delle mutazioni, dei cambiamenti che si sono verificati nella parte teoretica della dottrina della religione, e simili, allora noi non rendiamo alcuna giustizia al concetto di dogma considerato nel modo in cui più generalmente viene accettato. Non ci è lecito descrivere come dogmi delle dottrine come l'Apokatastasis, oppure la Kenosis del Figlio di Dio, senza metterci in urto con l'uso ordinario della lingua e col diritto canonico.

Perciò, se noi pigliamo le mosse dal presupposto che il dogma

Digitized by Google

cristiano sia una dottrina ecclesiastica che presuppone la rivelazione quale autorità sulla quale basarsi, e perciò esige di essere obbedita ciecamente, allora noi rischiamo di enunciare la sua natura reale con ciò che in se stesso è completo. Quelli che cattolici e protestanti chiamano col nome di dogmi, altro non sono che delle dottrine ecclesiastiche, ma sono pure: *a*) delle tesi espresse in termini astratti, le quali tutte unite costituiscono una unità, e fissano il contenuto della religione cristiana in quanto è una conoscenza di Dio, del mondo, e della storia sacra considerata sotto l'aspetto di prova della verità. Ma *b*) sono venute ad emergere in un'epoca ben definita della storia della religione cristiana; nel modo con cui sono stati generalmente concepiti ed anche in molte particolarità di dettaglio rivelano l'influenza di quell'epoca, e cioè l'influenza del periodo greco, ed hanno conservata questa loro caratteristica a dispetto di tutte le supercostruzioni e di tutte le aggiunte fattevi dai secoli susseguenti. Ecco qual'è il concetto che si deve avere del dogma, e questo concetto nulla viene a perdere per il fatto che ci sono dei fatti storici particolari, miracolosi o meno, che si vogliono far passare per dogmi; giacchè essi sono considerati come tali semplicemente per il fatto che sono venuti acquistando il valore di dottrine, e quindi sono stati inseriti nel novero delle dottrine, nel sistema che abbraccia tutta una serie di dottrine, e, per un altro verso, fanno parte di una catena di prove, qual'è quella delle prove dedotte dalla profezia.

Ma il parallelo che passa tra i dogmi ecclesiastici e quelli delle antiche scuole di filosofia viene ad apparire ad un tratto, e nella forma sua più completa, non appena noi veniamo ad accorgerci di tutto questo. L'unica differenza che vi si riscontra consiste in questo, che qui la rivelazione fa autorità ed occupa il posto dell'umana conoscenza, quantunque anche le scuole più recenti di filosofia facessero appello alla rivelazione. In queste scuole venivano considerate come dogmi tutte quelle dottrine teoretiche ed anche pratiche che abbracciavano la concezione cosmologica, morale e

Digitized by Google

razionale del mondo che era propria di questa o quella scuola in particolare. Ciò posto, e per quel tanto che coloro i quali aderivano alla religione cristiana possedevano dei dogmi in questo senso, e costituivano una comunità che si era venuta acquistando una conoscenza della sua fede religiosa servendosi dell'analisi scientifica e partendo da definizioni scientifiche che avevano per concetto fondamentale un concetto scientifico, pigliavano l'aspetto di una grande scuola di filosofia, nel vero senso antico della parola. Ma differivano da una qualunque scuola modellata sur uno stampo di questo genere, per il semplice fatto che essi sempre eliminarono quel lavorio di pensiero che aveva condotto alla formazione del dogma. considerando tutto quanto il sistema del dogma quale una rivelazione dall'alto, e perciò, anche per quanto riguarda l'accettazione del dogma, per lo meno dal principio, essi non tennero in alcun conto le facoltà dell'umana ragione, tenendo fisso esclusivamente l'occhio a quella luce divina che era scesa ad illuminare tutti gli uomini di buona volontà che facessero quanto stava in loro per fare il bene ed essere virtuosi. Infatti, in tempi più recenti, l'analogia divenne assai più completa, in quanto che la chiesa riservò il pieno possesso del dogma ad una cerchia limitata di persone consacrate, che nello stesso venivano iniziate. Perciò, il cristianesimo dogmatico rappresenta un'epoca definitiva nella storia dello sviluppo del cristianesimo. Esso corrisponde al metodo antico di pensiero, e tuttavia, nelle epoche successive, e nonostanti le grandi trasformazioni alle quali andarono soggette, esso continuò ad esistere su vasta scala. Il cristianesimo dogmatico è qualche cosa che sta in luogo di mezzo tra il cristianesimo considerato come religione del vangelo, il quale presuppone, perciò, una personale esperienza e deve intersecarsi colle disposizioni interne dell'anima e colle azioni esterne della vita pratica, ed il cristianesimo considerato come religione del culto, dei sacramenti, del ceremoniale e dell'obbedienza, qualche cosa che è poco lontana dalla superstizione, e perciò o coll'uno o coll'altro si può congiungere. Considerato in

Digitized by Google

so, e non ostante tutti i misteri dai quali si trova circondato, esso è pur sempre un cristianesimo intellettuale, e perciò esiste sempre il pericolo che, in quanto conoscenza razionale, possa soppiantare la fede religiosa, od unire la fede ad una dottrina della religione, in luogo di unirla con Dio e coll'esperienza vivente della vita.

Supponiamo che la disciplina che abbraccia la storia del dogma sia veramente quella che viene indicata con questo nome; allora l'oggetto della storia del dogma sarà esclusivamente il dogma, e cioè, quel dogma che viene ad essere in tal modo costituito, ed il problema fondamentale che questa storia ci verrà presentando consisterà propriamente nello scoprire in qual modo il dogma sia venuto a spuntare. Pigliamo un esempio, e sia la storia del Canone; qual'è, a questo proposito, il metodo da noi seguito fin quì? Questo che, innanzi tutto, siamo andati indagando in qual modo il Canone sia venuto a sorgere, e poscia ci siamo fatti ad esaminare i cambiamenti ai quali è andato soggetto nel corso della sua storia. Alla stessa guisa, dobbiamo procedere quando si tratta della storia del dogma, della quale la storia del Canone non rappresenta se non una sezione o parte. Contro di questo metodo si presentano sin dal bel principio due obbiezioni. Innanzi tutto, si dirà che sin dai suoi inizii la fede cristiana ha abbracciato una fede religiosa ben definita unitamente ad una morale ben definita, e che, perciò, il dogma cristiano è altrettanto originale quanto lo può essere lo stesso cristianesimo, di guisa che non è affatto lecito parlare di una genesi dello stesso, e solo si può parlare di uno sviluppo od anche di una alterazione del dogma prodottasi in seno alla chiesa. In secondo luogo, si dirà ancora che il dogma, quale è stato definito più sopra, ha valore soltanto in una data epoca ben delimitata della storia della chiesa, e che, perciò, riesce perfettamente impossibile scrivere una storia veramente comprensiva del dogma, considerato in quel senso da noi più sopra indicato.

Esaminiamo partitamente queste due obbiezioni. Per ciò che ri-

Digitized by Google

guarda la prima, naturalmente non si può affatto revocare in dubbio che la religione cristiana sia basata sopra di un messaggio, le verità contenute nel quale sono rappresentate da una credenza ben definita in Dio ed in Gesù Cristo da Lui inviato, e dalla promessa della salute annessa a questa credenza. Ma la fede nel Vangelo ed i dogmi più recenti della chiesa non si trovano fra di loro in relazione per ciò che riguarda il soggetto ed il modo in cui ciò è avvenuto, più di quello che il dogma del Canone del Nuovo Testamento possa essere esclusivamente la spiegazione della fiducia riposta dai cristiani nella parola del loro Signore e nell'azione continua dello Spirito Santo; però, in questi ultimi dogmi, si deve dire che, per ciò che riguarda la concezione della religione, è entrato un elemento completamente nuovo. Qui il messaggio della religione viene ad apparire rivestito e quasi involto in una conoscenza del mondo e del fondamento del mondo, che già si era ottenuta senza che ci fosse alcun bisogno del messaggio religioso, e perciò qui la stessa religione è diventata una dottrina la quale ha, veramente, la sua certezza nel Vangelo, ma da questo deriva il suo contenuto solamente in parte, e che, in quanto tale, non può divenire proprietà nè dei poveri di spirito, nè dei deboli e di coloro che da gravi pesi sono oppressi. Ciò posto, naturalmente siamo in grado di dimostrare che una concezione filosofica della religione cristiana è possibile, ed incominciò a fare la sua apparizione sin dapprincipio, come avvenne in S. Paolo. Ma nè Paolo stesso identificò la sua gnosis col Vangelo, (I Cor. III, 2: XII, 3: Phil. I, 18) nè si può dire che la stessa sia analoga al dogma più recente, nè si può parlare di identificarla con questo. La caratteristica di questo dogma consiste in ciò che esso non si presenta affatto come qualche cosa di pazzesco, ma si presenta come qualche cosa di sapiente, ed al tempo stesso desidera di essere considerato come se fosse il contenuto della rivelazione stessa. Il dogma, nel suo concetto e nel suo sviluppo, è eminentemente opera dello spirito greco, il quale lavorò sul terreno del vangelo. In forza del fatto che esso

Digitized by Google

abbracciò in se stesso e diede un'eccellente espressione alle concezioni religiose che eran contenute nella filosofia greca e nel vangelo, il tutto sulle basi dell'Antico Testamento; in forza del fatto che si dedicò alla ricerca di una rivelazione, cercando, al tempo stesso, di appagare il bisogno umano di una cultura universale; in forza del fatto che subordinò se stesso agli scopi della religione cristiana, i quali si proponevano precisamente di arrecare all'umanità il lume di una vita divina, ed al tempo stesso si subordinò agli scopi della filosofia che consistevano nella conoscenza del mondo; in forza di tutto questo, il pensiero greco divenne l'istrumento di cui si servì la chiesa per conquistare il mondo antico e buttare le basi dell'educazione dei popoli moderni. Ma questo dogma, del quale non si può fare a meno di ammirare la formazione, sotto pena di non riuscire a considerarlo come un grande perfezionamento dello spirito, il quale mai nella storia del cristianesimo aveva fatto uso di tanta libertà e di tanto ardimento in religione, questo dogma, dico, è il prodotto di una storia relativamente lunga, la quale ha bisogno di essere decifrata; imperocchè la stessa è stata oscurata dal dogma stesso una volta che si è trovato completato. Il vangelo, considerato in sè, non è un dogma, giacchè il credere nel vangelo dà la stura alla conoscenza e diviene fonte di conoscenza solamente in quanto questa credenza rappresenta uno stato del sentimento ed un metodo di vita pratica che conduce ad una forma ben definita di vita. Tra la fede pratica del Vangelo e la spiegazione storica e la storia della religione cristiana, un terzo elemento non può più continuare a sussistere senza venire a trovarsi in conflitto colla fede, oppure con i dati storici, e l'unica cosa che rimanga a farsi si è quella di difendere la fede. Ma nella storia di questa religione si è pure introdotto un terzo elemento, e cioè il dogma, e cioè i mezzi filosofici di cui nei tempi più antichi gli uomini si servirono per far sì che il vangelo diventasse intelligibile, i quali mezzi vennero a fondersi col vangelo dando in tal modo la stura al dogma. Questo dogma, passato in seguito

Digitized by Google

ai servizii della chiesa, divenne una potenza mondiale veramente reale, assorgendo fino al grado di pernio della storia della religione cristiana. La trasformazione della fede cristiana in dogma, non si può affatto considerare come un'accidentalità qualunque, ma ha, in quella vece, la sua ragione di essere nel carattere spirituale della religione cristiana, la quale in tutti i tempi ha sentito e sentirà il bisogno di un'apologetica scientifica (1). Ma qui non si tratta di un dogma indefinito e generico, ma di un dogma ben definito, il quale si formò nei primi secoli, ed è riuscito a vivere fino al giorno d'oggi.

Quanto siamo venuti dicendo della prima obbiezione tocca già la seconda obbiezione, alla quale abbiamo accennato più sopra, e cioè, che il dogma, nel significato comune della parola, venne concepito in modo troppo ristretto, e quindi, preso in questo senso, non si poteva applicare a tutta quanta la storia della chiesa. Questa obbiezione avrebbe ragione d'essere solamente qualora noi ci proponessimo di seguire lo sviluppo del dogma attraverso a tutta quanta la storia della chiesa. Ma la questione consiste precisamente in questo, se noi abbiamo il diritto di proporci un compito di questo genere. La chiesa greca, dopo i suoi sette grandi Concilii, non

(1) Weizsäcker, *Apostolic Age*, Vol. 1, p. 123. « Il cristianesimo, in quanto religione, senza una teologia è assolutamente inconcepibile; innanzi tutto, per quelle stesse ragioni che diedero la stura alla teologia di S. Paolo. In quanto religione, non si può separare dalla religione del suo Fondatore, e quindi nemmeno dalla conoscenza storica dello stesso. In quanto, poi, si tratta di una religione monoteistica la quale vuole diffondersi nel mondo, imponendogli le sue credenze, esso è la religione della ragione unita all'inestinguibile impulso del pensiero. I primi gentili che si fecero cristiani, lo divennero vinti dall'orgogliosa coscienza di abbracciare una gnosis ». Ma del cristianesimo ecclesiastico che poggia sopra di un dogma già bello e pronto, il quale viene considerato come il prodotto di un'epoca più antica, questa concezione conserva solo qualche cosa nettamente delimitata; e della vigorosa pietà cristiana dell'epoca più antica come di tutte le epoche, si può pur dire che lo stesso sente l'impulso a pensare la ragione in modo non meno potente di quello che senta l'impulso a pensare colla ragione.

Digitized by Google

ha più alcuna storia del dogma, ed è incomparabilmente più importante il riconoscere questo fatto, di quello che lo possa essere il riconoscere i teologumena che più tardi vennero introdotti in seno alla chiesa orientale da questo o da quel vescovo, da questo o da quello studioso in particolare, sotto l'influenza, per lo meno parziale, dell'occidente. Come già abbiamo accennato più sopra, e quantunque oggi non lo caratterizzino troppo chiaramente, il cattolicismo romano nei suoi dogmi, in quanto è una religione, è pur sempre oggi ciò che era mille cinquecento anni or sono, e cioè il cristianesimo quale veniva inteso dal mondo antico. I cambiamenti ai quali il dogma è andato soggetto nel corso del suo sviluppo in seno al cattolicismo occidentale, sono certamente profondi e radicali: come si è già indicato più sopra, in realtà essi hanno modificato profondamente la posizione della chiesa di fronte al cristianesimo considerato come dogma. Ma siccome la stessa chiesa cattolica afferma di aderire al cristianesimo preso nel suo antico significato dogmatico, così questa sua pretesa non può essere impugnata. Essa ha abbracciate delle vere e proprie novità, essa ha modificate le sue relazioni coll'antico, ma ha pure conservato quest'ultimo. Inoltre, essa è ita sviluppando dei nuovi dogmi in conformità del sistema che presiedette allo sviluppo degli antichi. I decreti del concilio di Trento e del concilio vaticano sono veramente conformi agli antichi dogmi. E perciò, si deve dire che, per quanto riguarda la chiesa cattolica, la storia del dogma si può veramente seguire fino al giorno d'oggi, senza che, con ciò, si abbia diritto di affermare che la definizione del dogma da noi data più sopra sia troppo ristretta per poter abbracciare le nuove dottrine. Per ultimo, e per ciò che riguarda il protestantesimo, abbiamo brevemente spiegato più sopra perchè i cambiamenti che si sono verificati nei sistemi protestanti di dottrina non possono entrare a far parte della storia del dogma. Assolutamente parlando, il dogma, in quanto è dogma, in seno al protestantesimo non è andato soggetto ad alcuno sviluppo, in quanto che fin dalle sue origini prime, si può dire che

Digitized by Google

a questo proposito mettesse segretamente un punto interrogativo. Ma, anche in seno al protestantesimo, i vecchi dogmi hanno continuato ad essere in vita, in forza della tendenza che si trova insita in esso a rivolgersi al passato in cerca di autorità, conservando quasi senza modificazione alcuna, almeno in parte, la forma originale del passato stesso. Al giorno d'oggi e nella grande cerchia delle chiese protestanti, i dogmi dei secoli quarto e quinto esercitano una influenza assai maggiore di quella che possa essere esercitata dalle dottrine che si sono venute raggruppando attorno alla giustificazione per la fede. Le deviazioni da queste ultime sono sorte in modo relativamente facile, mentre che, in generale, le deviazioni dai primi sono state seguite dalla notizia dell'abbandono della comunione cristiana, e cioè dalla scomunica. Lo storico del giorno d'oggi non proverebbe alcuna difficoltà a sciogliere la questione se la potenza del Protestantesimo, in quanto chiesa, consista oggi negli elementi che esso ha comuni coll'antico cristianesimo dogmatico, oppure in ciò per cui se ne distingue. Il dogma, e cioè quel tipo di cristianesimo che ha le sue scaturigini nell'antichità ecclesiastica, non è stato soppresso nemmeno in seno alle chiese protestanti; esso non è stato realmente modificato o sostituito nella sua sostanza da una nuova concezione del vangelo. Però, e da un altro lato, chi potrà negare che la Riforma abbia veramente dato la stura ad un concetto di questo genere, e che questo nuovo concetto venisse a trovarsi in connessione col dogma tradizionale in modo assai diverso da quello con cui le nuove proposizioni di Agostino si trovarono in connessione coi dogmi da lui maneggiati? Inoltre, chi sarebbe colui il quale vorrebbe revocare in dubbio che, in conseguenza dell'impulso riformatore contenuto nel protestantesimo, si aprisse la via ad una concezione che non identifica il vangelo ed il dogma, ad una concezione che non sfiguri quest'ultimo col mutarne o ritagliarne il significato senza riuscire a far ritorno al primo? Ma lo storico che deve descrivere la formazione del dogma ed i mutamenti ai quali è andato soggetto, non può occu-

Digitized by Google

parsi affatto di questi ultimi sviluppi. Il suo compito è assai più ricco e comprensivo di quello che lo possa essere quello dello storico del dogma, giacchè esso si propone di tratteggiare le diverse concezioni che si son venute man mano formando della religione cristiana, si propone di tratteggiare fino a qual punto gli uomini forti ed i deboli, gli spiriti grandi e gli spiriti piccoli abbiano spiegato il vangelo al di fuori ed al di dentro della formazione del dogma e delle sue forme, e fino a qual punto, sotto il manto, ossia nel campo del dogma, il vangelo sia riuscito a conservare una storia tutta sua, separata da quella del dogma. Ma non si deve porre del tutto da un canto un tema assai più limitato. Imperocchè, qualora si considerasse come cosa perfettamente indifferente il carattere peculiare dell'espressione della fede cristiana, in quanto dogma, e si permettesse che la storia del dogma venisse assorbita nella storia universale delle varie concezioni del cristianesimo, questo non si potrebbe certamente considerare come un metodo atto a condurre alla conoscenza della storica verità. Una dottrina così « liberale » mal si accorderebbe tanto coll'insegnamento della storia, quanto colla condizione reale delle chiese protestanti del giorno d'oggi: giacchè è sopra tutto di importanza capitale il percepire quello che rappresenta uno stadio peculiare nello sviluppo dello spirito umano, qual'è quello che si trova rappresentato dal dogma. Questo stadio, che è parallelo al dogma e con esso si trova intimamente unito, rappresenta una psicologia ben definita, una filosofia metafisica e naturale, ed al tempo stesso un concetto della storia di un tipo ben definito. Si tratta di una concezione del mondo alla quale l'antichità era pervenuta solo dopo avervi faticato attorno per lo spazio di quasi mille anni, e si tratta della stessa connessione di percezioni teoretiche e di idee pratiche che l'umanità era riuscita a raggiungere nel percorso di quei mille anni. Noi non siamo affatto in grado di trascendere questo stadio nel quale la religione cristiana è entrata, quantun-

Digitized by Google

que la scienza siasi innalzata al di sopra della stessa (1). Ma la religione cristiana, siccome non ha avute le sue scaturigini dalla cultura del mondo antico, così non si trova, direi quasi, incatenata alla stessa. La forma nuova ed il nuovo contenuto che il vangelo venne ad assumere quando fece la sua entrata in quel mondo, quanto a garanzia di durata, non ha se non quella che possiede quel mondo stesso. La quale è veramente limitata. E noi dobbiamo star bene in guardia contro il pericolo di considerare gli episodii che ci si possono presentare, come se fossero altrettante crisi decisive. Però ogni episodio ci fa fare un passo innanzi, e qualunque movimento retrogrado non avrebbe la forza di arrestare quel progresso. Il vangelo, a partire dalla Riforma, e nonostante i moti retrogradi che non sono certamente mancati, ha sempre lavorato a spogliarsi delle forme che un tempo fu costretto ad assumere, e quando saremo veramente pervenuti a comprendere la sua storia, allora potremo dire d'aver fatto un gran passo ad accelerare questo lavorio di progresso.

1. — Più sopra abbiamo definito il dogma così: « il dogma nel suo concetto e nel suo sviluppo è opera dello spirito greco che lavorò sul terreno del vangelo »; ora, questa definizione è stata assai spesso falsificata dai miei critici, i quali hanno soppresse le parole: « sul terreno del vangelo ». E con ciò hanno soppresse delle parole che sono veramente essenziali e decisive. Non sono

(1) In questo senso è veramente corretto il classificare la teologia dogmatica chiamandola col nome di teologia storica, come ha fatto lo Schleiermacher. Se sosteniamo che per ragioni di indole pratica essa deve esser considerata a parte fuori del campo della teologia storica, dobbiamo pure considerarla a parte dalla teologia pratica. Qui col nome di teologia dogmatica vogliamo indicare l'esposizione del cristianesimo sotto la forma di dottrina della chiesa, quale si è venuta formando a partire dal secolo secondo. In quanto se ne distingue, dobbiamo immaginare un ramo della scienza teologica che procuri di armonizzare l'esposizione storica del vangelo collo stato generale della cultura del tempo. La chiesa può dispensarsi così poco da una disciplina di questo genere, che può darsi benissimo esista un cristianesimo il quale non vada con lei d'accordo per ciò che può riguardare la base dello stesso ed il contenuto spirituale.

Digitized by Google

mai stato tanto sciocco da identificare il dogma col pensiero e la filosofia dei Greci; in quella vece, mi parve sempre che il carattere particolare del dogma ecclesiastico stesse precisamemte nel fatto che, per un verso, diede una espressione al monoteismo cristiano ed al significato centrale e primario della persona del Cristo, e, per un altro, abbracciò questa fede religiosa e la conoscenza storica che con la stessa si trova intimamente connessa entro i limiti di un sistema filosofico. Mi pare d'aver fornito un bel lieve pretesto all'accusa di aver considerato tutto quanto lo sviluppo della storia del dogma come se si fosse trattato di un lavorio patologico verificatosi entro i limiti della storia evangelica. Anche lasciando da un canto la storia del dogma, io non ho considerato come frutto di un lavorio patologico nemmeno la storia delle origini del papato. Però il principio secondo il quale « ogni cosa doveva accadere precisamente in quel modo in cui è accaduta », mi pare che non sia fatto per esonerare lo storico dal dovere che gli incombe di far la maggior luce che per lui si possa su quelle forze che hanno contribuito a formare la storia, mi pare che non sia fatto per esonerare lo storico dal dovere che egli ha di far distinzione tra ciò che è originale e ciò che è recente, tra ciò che è permanente e ciò che è transitorio, e nemmeno dall'obbligo di dire quale sia in proposito la sua opinione.

2. — Il Sabatier ha pubblicato un poderoso trattato sul « Dogma cristiano: sua natura e suo sviluppo ». Vado con lui d'accordo in questo, che nel dogma, qualora venga rettamente inteso, si devono distinguere due elementi, l'elemento religioso che scaturisce dall'esperienza dell'individuo o dallo spirito religioso della chiesa, e l'elemento intellettuale, ossia teoretico. Però io considero come falsa l'opinione da lui emessa, secondo la quale nel dogma l'elemento intellettuale non è se non l'espressione simbolica dell'esperienza religiosa. Inoltre, l'elemento intellettuale va ancora soggetto ad una distinzione. Per un verso, è certo che esso procura di dare un'espressione al sentimento religioso, e sotto questo

Digitized by Google

riguardo si può veramente considerare come simbolico, ma, per un altro verso, trattandosi della religione cristiana, esso appartiene all'essenza stessa della cosa, non solamente in quanto serve ad eccitare il sentimento, ma anche perchè è fornito di un contenuto ben definito che determina e determinerà il sentimento. In questo senso, un cristianesimo senza dogmi, e cioè, senza una chiara espressione del suo contenuto, sarebbe veramente qualche cosa di inconcepibile. Ma ciò non vale a giustificare il significato permanentemente immutabile di quel dogma che un tempo riuscì a formarsi sotto l'azione di ben determinate condizioni storiche.

3. — La parola: « dogmi », (dogmi cristiani), se io vedo bene, viene usata fra noi in tre diversi significati, e da questo ne sono derivati e ne derivano ogni genere di errori e di malintesi. Assai spesso sotto la comune denominazione di dogmi vengono compresi: *a*) le dottrine storiche della chiesa; *b*) i fatti storici sui quali la religione cristiana è basata, oppure si ritiene che sia basata; *c*) ogni definita esposizione del contenuto del cristianesimo, che venga descritto come dogmatico. In quest'opera, ed in contraddizione con tutto questo, io mi sono sforzato di servirmi della parola dogma esclusivamente nel significato da me più sopra esposto. Perciò, quando io parlo di decomposizione del dogma, con ciò io non voglio intendere i fatti storici che veramente stabiliscono la religione cristiana, e nemmeno richiamo in discussione la necessità per il cristiano e per la chiesa di avere un credo. La mia critica non mira al genere dogma, ma alla specie, e cioè, al dogma definito, come venne formato sul suolo del mondo antico, e come vive tutt'ora, quantunque sia andato soggetto a molte trasformazioni e modificazioni.

§ 2. Storia della storia del dogma.

La storia del dogma, considerata come una disciplina storica e critica, risale allo scorso secolo ed alle opere del Mosheim, del C. W. F. Walch, dell'Ernesti, del Lessing e del Semler. Nel 1796,

Digitized by Google

il Lange presentava al mondo il primo tentativo di una storia del dogma, che considerava come un ramo speciale dello studio della teologia. I teologi della chiesa antica e della chiesa medioevale non ci avevano trasmesso altro che delle storie di eretici, e di letteratura teologica, giacchè consideravano il dogma come immutabile (1). Questo presupposto faceva talmente parte della natura del cattolicismo, che ha potuto mantenersi in vita fino ad oggi. Perciò, ad un cattolico riesce impossibile il fare delle indagini scientifiche, libere, imparziali sulla storia del dogma (2). Infatti, in quasi tutti i secoli che precedettero la Riforma, si fecero degli sforzi critici nel dominio del cristianesimo, sopra tutto del cristianesimo occidentale, e questi sforzi qualche volta approdarono alla dimostrazione della novità e della inammissibilità di taluni dogmi particolari. Però, in linea generale, questi sforzi erano, più che altro, degli sforzi, dei tentativi polemici, fatti contro la chiesa dominante. Ben lungi dal produrre un concetto storico della tradizione dogmatica, si può appena dire che allo stesso spianassero la via (3). A

---

(1) Vedi la Prefazione apposta da Eusebio alla sua storia ecclesiastica. In quest'opera, Eusebio si accinge a fare un'opera riassuntiva, ma con ciò egli non pensava menomamente di fare una qualunque storia del dogma. In luogo di questa, egli ci dà la storia di coloro « i quali di generazione in generazione proclamarono oralmente e collo scritto la parola di Dio », ed una storia di coloro i quali, assecondando la loro smania di novità finirono per cadere nei più gravi errori.

(2) Vedi, per esempio, *B. Schwane, Dogmengesch. D. Vornicänischen zeit*, 1862, in cui si trova esposto per la prima volta il senso in cui si poteva dire che i dogmi non avessero alcun aspetto, alcun lato storico, ed in cui si passa poscia a dimostrare che i dogmi, « ciononostante, presentano un certo lato il quale permette di poterli considerare storicamente, perchè, in realtà, sono passati per le trafile di uno sviluppo storico ». Però questi sviluppi storici si presentano semplicemente sotto la forma di solenni promulgazioni, e di solenni spiegazioni, od anche sotto la forma di speculazioni teologiche private.

(3) Qualora noi lasciamo da un canto la critica gnostica che i Marcioniti fecero del cristianesimo ecclesiastico, Paolo di Samosata, e Marcello di Ancira si possono considerare come coloro che, nei tempi più antichi, criticarono la teologia apologetica alessandrina, che si andava naturalizzando (vedi l'osservazione notevole di

Digitized by Google

questo proposito e per la chiesa cattolica, il progredire delle scienze (1), e la lotta ingaggiata col protestantesimo non produsse altro effetto all'infuori di quello di fare uno sforzo di dottrina per raccogliere dei materiali che avrebbero potuto servire per una storia del dogma (2), per raccogliere il *consensus patrum et doctorum*, cose tutte che stavano a denotare la continua necessità che era risentita di una spiegazione continuata del dogma, e della descrizione delle eresie che si urtavano dal di fuori, e venivano considerate come inaudite novità, ed anche come vecchi nemici che si presentavano ammantati a nuovo. Infatti, lo storico gesuita cattolico moderno dà segno di essere perfettamente indifferente al compito che gli spetta di stabilire il *semper idem* della fede della chiesa, ma oggi questa indifferenza non viene più veduta di buon occhio, e, oltre a questo, si tratta, più che altro, di una indifferenza solamente apparente, giacchè oggi, assai più che per l'addietro, si sostiene che la chiesa, mediante l'insegnamento infallibile

---

Marcello in Eusebio, C. Marc. I, 4: τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔκειται βουλῆς τε καὶ γνώμης κ. τ. λ. che io ho scelto come motto di questo libro). Di Stefano Gobarus (VI secolo) sappiamo troppo poco per esser in grado di poter giustamente apprezzare la rassegna da lui fatta della dottrina della chiesa e del suo sviluppo (Photius, Bibl. 232). Per ciò che riguarda il medio-evo (Abelardo: « Sic *et non* »), vedi Reuter, *Geschich. der Rel. Aufklärung im M A.*, 1875. Hahn, *Geschich. Der ketzer*, sopratutto nei secoli undicesimo, dodicesimo, e tredicesimo, 3 vol. 1845. Keller, *Die Reformation und die alteren reform-parteien*, 1885.

(1) Vedi Voigt, *die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 2 vol. 1881, sopratutto il vol. II, p. 1, 393, 494 (Umanismo e scienza della storia). L'importanza diretta dell'umanesimo per la conoscenza della storia del medio-evo è pochissima, ed è ancora minore in riguardo della chiesa e del dogma. Le sole opere che si possano considerare come fornite di un certo qual valore a questo proposito, sono quelle di Laurentius Valla e di Erasmo. La critica dei dogmi scolastici della chiesa e del papa ebbe principio non più tardi del secolo decimo secondo. Per ciò che riguarda l'atteggiamento del Rinascimento di fronte alla religione, vedi Burchardt, *Die cultur der renaissance*, 2 vol. 1877.

(2) Baronius, *Annals. eccles.* XII vol. 1588-1607. Principale: Dionysius Petavius. *Opus de theologicis dogmatibus*. 4 vol. (incompleta), 1644-1650. Vedi inoltre, Thomassin, *Dogmata theologica*, 3 vol. 1684-1689.

Digitized by Google

del papa, è guidata da una guida che veglia continuamente su di lei, quantunque lo faccia in modo imperscrutabile (1).

Si può ritenere senza tema di essere smentiti, che la Riforma aperse la via ad una trattazione critica della storia del dogma (2).

---

(1) Vedi Holtzmann, *Kanon und tradition*, 1859. Hase, *Handbuch der protest. Polemik*, 1878. Joh. Delitzsch, *Das lehrsystem der röm. kirche*, 1875. Però, le nuove rivelazioni vengono assolutamente rifiutate, e nessun favore godono tutte quelle opinioni aprioristiche che tendono a farle ammettere: vedi Schwane, opera citata, p. II: « il contenuto della rivelazione non viene ad essere ampliato dalle decisioni o dall'insegnamento della chiesa, nè dal decorrere del tempo sono venute ad aggiungervisi nuove rivelazioni..... Perciò si deve dire che la verità cristiana quanto al suo contenuto sostanziale, non venne ad essere aumentata dalla chiesa, nè la chiesa ha alcun diritto di farlo; però, quando si rendono necessarie nuove designazioni o forme di dogmi per espellere qualche errore oppure per istruzione dei fedeli, allora la chiesa insegna sempre quanto ha ricevuto dalla santa Scrittura, dalla tradizione orale degli apostoli ». Opere cattoliche recenti sulla storia del dogma sono quelle del Klee, *Lehrbuch der D. G.* 2 vol. 1827, (speculativa); Schwane, *Dogmengesch. der vornicänischen zeit, 1862, der patristic zeit, 1869; der mittleren zeit, 1892;* Bach, *Die D. G. des M. A. 1873.* Grande ricchezza di materiali per la storia del dogma si trova nella *Dogmatik* del Kuhn, nonchè in tutto quel cumulo di scritti polemici che vennero occasionati dall'opera famosa del Bellarmino: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, 1581-1593.* Non è necessario dire che, nonostante l'incapacità in cui versavano di trattare storicamente e criticamente la storia del dogma, molto si potrebbe apprendere da queste opere, da alcune altre tra le migliori monografie pubblicate su di questo argomento da alcuni studiosi cattolico-romani. Ma tutto ciò che nella storia può esser fatto per scuotere l'alta antichità e l'unanime attestazione dei dogmi cattolici, in queste opere diventa un problema, del quale bisogna ricercare una soluzione, quantunque il darla esiga il più delle volte una straordinaria sottigliezza di mente.

(2) In seno al protestantesimo è ito sempre più crescendo l'interesse storico per tutte quelle questioni che riguardano il potere dei papi, il significato dei concilii, oppure il carattere scritturale delle dottrine in essi e da essi trattate e decise, come pure il significato dell'ultima cena di nostro Signore, la sua concezione verginale, questioni tutte trattate dai Padri; (Vedi Oecolampadius e Melanchton). I protestanti si ritenevano troppo sicuri che la dottrina della giustificazione era insegnata nelle scritture, per sentire il bisogno di andarne a chiedere delle prove allo studio della storia del dogma, ed anche Lutero credette di poter far senza delle testimonianze della storia per ciò che riguarda il dogma dell'Eucarestia. Fino

Digitized by Google

Ma, innanzi tutto, anche in seno alle varie chiese protestanti, le indagini storiche se ne restarono al bando del sistema confessionale di dottrina, e se ne usò semplicemente a scopo polemico (1). La stessa storia della chiesa, fino al secolo decimo ottavo, venne considerata come una disciplina teologica nel senso rigoroso della parola; e nella cerchia dei dogmatici, che era la sola che si occupasse di storia del dogma questa esisteva, sì, ma allo stato di semplice collezione di testimonianze in favore della verità, allo stato puro e semplice di *theologia patristica*. Nel campo dell'indagine severamente critica si entrò solamente dopo che, nel corso dei secoli decimo sesto e decimo settimo, i materiali di studio vennero preparati dagli studiosi appartenenti a tutti i settori delle varie chiese protestanti, e sopra tutto delle eccellenti edizioni dei Padri (2), e

---

ad ora nessuno si è ancora occupato di vedere fino a qual punto Lutero ed i Riformatori cercassero di metterlo d'accordo colla storia, ed in qual modo tentassero questo accordo. E con tutto ciò, fra gli scritti di Lutero si potrebbero trovare non pochi commenti critici veramente eccellenti e non poco sorprendenti sulla storia del dogma e sulla teologia dei Padri, nonchè delle geniali concezioni che certamente non hanno potuto restarsene inoperose; vedi specialmente il trattato « *Von den conciliis und kirchen* », ed il giudizio da lui dato sui differenti padri della chiesa. Nella prima edizione dei *Loci* di Melanchton troviamo pure del materiale critico sufficiente per apprezzare giustamente i vecchi sistemi di dogma. È pure notissimo che Calvino scrisse un trattato poco benevolo al dogma della Trinità ed alla formola cristologica, quantunque più tardi fosse costretto a ritrattare quanto prima aveva scritto.

(1) La storia delle chiese protestanti sorse per Interim, ed il Flacius si può ritenere che ne fosse il Padre; vedi il suo *Catalogus testium veritatis*, e le così dette Centurie Magdeburgesi, 1559-1574, *Les centuries de magdebourg*, Paris, 1883. Von Engelhardt (*Christenthums justin' s*, p. 9) ha attirata l'attenzione degli studiosi sulla stima che le Centurie addimostrano per Eusebio ed assai giustamente insiste sulla grande importanza che si trova annessa a questo primo tentativo di fare una critica dei Padri della chiesa. Kliefoth (*Einl. in d. D. G. 1839*) ha il merito di aver messo in luce qualche giudizio di maggior valore di A. Hyperius sulla storia del dogma. Chemnitz, *Examen concilii tridentini, 1565*. Forbesius, a Corse (Scozzese), *Instructiones historico-theologiae de doctrina christiana, 1645*.

(2) La dottrina, la diligenza nella collezione, e la cura dei teologi benedettini e Maurini, nonchè dei teologi inglesi, tedeschi e francesi, quali il Casaubono, il

Digitized by Google

dopo che il Pietismo era riuscito a mettere in luce la differenza che passa tra il cristianesimo e l'ecclesiasticismo, ed aveva incominciato a rimirare con indifferenza la struttura confessionale tradizionale delle varie chiese (1).

Ci fu un uomo che si può considerare a buon diritto come l'Erasmo del secolo decimo ottavo; egli non era nè ortodosso, nè pietista, nè razionalista, ma si trovava in grado di apprezzare tutte queste tendenze unite insieme; conosceva a fondo la letteratura inglese, la francese e l'italiana; subì l'influenza dello spirito della nuova scienza sorta primamente in Inghilterra (2), eppure evitava accuratamente tutte quelle dottrine della stessa che potevano mettere a repentaglio il cristianesimo positivo. Costui fu Lorenzo Mosheim, il quale trattò la storia della chiesa collo spirito di quel suo grande maestro che fu il Leibnitz (3), e con un'analisi stret-

---

Vossius, il Pearson, il Dallæys, lo Spaheim, il Grabe, il Bainage, ecc. fin qui non è ancora stata eguagliata, nonchè superata. Anche nella critica letteraria, storica e più alta, questi studiosi hanno lasciate orme indelebili, ogni qualvolta non siasi trattato di dogmi confessionali.

(1) Vedi specialmente, G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen-und Ketzerhistorie, 1699:* vedi pure, Baur, *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, p. 84; Floring, *G. Arnold als kirchenhistoriker*, Darmstadt, 1883. Quest'ultimo stabilisce nettamente l'importanza di Arnold. L'opera sua fu una preparazione diretta ad un esame imparziale della storia del dogma, per quanto essa fosse in se stessa parziale. Dopo lo Spener, il Pietismo, qua e colà, dichiarò una guerra spietata alle dogmatiche scolastiche, come quelle che costituivano un ostacolo potentissimo alla pietà e così facendo ruppe le catene che tenevano avvinta la conoscenza della storia.

(2) Le indagini dei sedicenti Deisti inglesi intorno alla religione cristiana rappresentano il primo e, per lo meno fino ad un certo punto, il libero tentativo di concepire criticamente la storia del dogma (vedi Lechler, *History of english deism, 1842*). Ma si tratta di una critica astratta, che solo raramente si fa storica. In Inghilterra vennero scritte alcune opere veramente dotte sulla storia del dogma assumendo una posizione di combattimento contro le posizioni dei deisti, specialmente per opera del Lardner: vedi pure, in epoca più antica, Bull, *Defensio fidei nic.*

(3) Calixtus di Helmstädt, per ciò che riguarda la storia della chiesa, fu il precursore di Leibnitz. Ma il merito di avér riconosciuto il problema principale

Digitized by Google

tamente imparziale ed una forma artisticamente metodica riuscì fin dapprincipio ad innalzare la storia della chiesa al grado di scienza. Perfino in quelle sue opere che si possono considerare più che altro come monografie, egli si sforza di esaminare imparzialmente la storia del dogma, acquistandosi una posizione di storico che riscuoteva la stima tanto dei dogmatici ortodossi che di Gottfried Arnold. Il Mosheim, alieno al tempo stesso e da quello spirito che in tutto vuol trovare dei difetti, e dallo spirito polemico, avverso per natura alla rigidità teologica tanto quanto alla grettezza sacerdotale e ad un illuminismo punto devoto, si propose di raggiungere una cultura storica sinceramente corretta, in conformità di quel principio del Leibnitz, che gli elementi veramente di valore che si devono riscontrare in ogni punto della storia bisogna riconoscerli e conservarsi loro fedeli. E tutto contribuiva a far sì che egli potesse veramente pervenire ad acquistarsi una conoscenza di questo genere, fornito com'era di uno spirito ricco di doti e versatilissimo. Ma questa posizione dogmaticamente latitudinaria, unita alla cura che egli riponeva nel non suscitare polemica alcuna e nel far sì che non venisse messa a repentaglio la graduale naturalizzazione di una nuova scienza e di una nuova cultura, fece sì che egli tenesse in non cale i più importanti problemi della storia del dogma e concentrasse tutta la sua attenzione nella storia politica della chiesa, nonchè nelle questioni storiche più indifferenti. Non era questo il modo di mettere da un canto in modo permanente l'opposizione che si andava sempre più accentuando tra due periodi storici fra di loro troppo opposti, opposizione che egli in-

---

della storia del dogma non appartiene al Calixtus. Col rilevare ciò che il cattolicismo ed il protestantesimo avevano di comune, egli non venne a gettare alcuna luce nuova sul problema storico-critico. Per un altro verso il *Consensus repetitus* dei teologi di Wittenberg dimostrò quali questioni fondamentali Calixtus aveva già agitate.

Digitized by Google

gennamente faceva quanto stava in lui per riconciliare (1). C. W. F. Walch trattò di questo argomento nel senso del Mosheim, ma senza lo spirito di questo grand'uomo; egli descrisse le controversie religiose della chiesa, e fece di tutto per conservarsi imparziale ed in tal modo è riuscito, in linea generale, a rendere accessibile il materiale abbondante che era stato raccolto dalla diligenza e dalla solerzia degli studiosi più antichi (2). Inoltre, il Walch nella sua opera « *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre* », pubblicata nel 1756, diede quella spinta che era necessaria per attirare l'attenzione del pubblico sulla storia del dogma, considerata come una speciale disciplina. La posizione da lui assunta era ancora quella della soggezione del dogma ecclesiastico, ma questa soggezione aveva ad essere aliena da ogni grettezza confessionale. L'Ernesti, nel suo programma dell'anno 1759, « *de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate* », forniva una espressione eloquente all'idea che la dogmatica fosse una scienza positiva, la quale dovesse pigliare i suoi materiali dalla storia, ma che la storia stessa esigesse di esser studiata devotamente e candidamente, imperocchè noi ci troviamo separati dalle epoche più antiche in forza di una tradizione assai complicata (3). Nel suo « *Antimuratorius* », opera

(1) Fra i numerosi scritti storici del Mosheim si può accennare in modo particolare alla sua *Dissert. Ad hist. Eccles. Pertinentes*, 2 vol. 1731-1741, nonchè all'opera: « *De rebus Christianorum ante costantinum M. Commentarii* », *1753;* vedi pure « *Institutiones hist. Eccles* »., ultima ediz. 1755.

(2) Walch, « *Entwurf einer volsändigen historie der ketzercien, spaltungen und religionsstreitigkeiten bis auf die zeiten der reformation* », II thle (incompleta), 1762-1785. Vedi pure la sua « *Entwurf einer vollständigen historie der Kirchenversammlungen* », 1759, nonchè numerose monografie sulla storia del dogma. Altre ne erano già venute in luce scritte dal vecchio Walch, quali: *Histor. theol einleitung in die religionsstreitigkeiten der ev. Luth. kirche* «, 5, vol. 2730-1739, ed « *Histor. theol. einleit. in die religionsstreitigkeiten welche sonderlich ausser der ev. Luth. kirche entstan-* 5 Thle », 1733-1736, avevano già spinta la polemica assai al di là della conoscenza della storia (vedi Gass, « *den sind Gesch. der protes. Dogmatik* », 3 col. p. 205).

(3) *Opusc.* p. 576: « ex quo fit ut nullo modo in theologicis, quae omnia e libris antiquis hebraicis, graecis, latinis ducuntur, possit aliquis bene in definiendo ver-

Digitized by Google

che è rimasta giustamente celebre, egli dimostrò che un'indagine imparziale e critica dei problemi che si riscontrano nella storia del dogma poteva rendere i più efficaci servigi nella polemica che allora ardeva contro gli errori del così detto romanismo. Inoltre, la maggior parte dei dogmi eran già di per sè inintelligibili per l'Ernesti, e con tutto ciò nel corso della sua vita venne precisamente spianata la strada a quella tendenza in teologia che, preparata in Germania da Chr. Thomasius, e sostenuta dagli scrittori inglesi, trasse i principii sicuri della fede e della vita da ciò che veniva chiamato col nome di ragione, e perciò era, non solamente indifferente al sistema dogmatico come tale, ma sentiva ognor più che la tradizione era la tradizione dell'irragionevole e dell'oscurantismo. Delle tre doti che si esigono nel critico, e cioè: la conoscenza dell'argomento, l'imparzialità della critica, e la capacità di trovarsi a proprio agio in interessi ed idee diverse da quelle che son proprietà esclusiva del critico, i teologi razionalisti che avevano oltrepassato il Pietismo ed erano passati per la trafila dei deisti inglesi e di Wolf, non conservavano più la prima, una conoscenza dell'argomento, in quella stessa estensione in cui l'avevano posseduta alcuni studiosi della passata generazione. La seconda, libertà di critica, la possedevano al più alto grado, convinti com'erano di possedere una religione razionale; la terza, potenza di comprensione, la possedevano solamente fino ad un certo punto. Avevano smarrita l'idea di una religione positiva, e con essa l'idea di una concezione vivente e giusta della storia della religione.

Allo scopo di produrre un progresso nello sviluppo, nella storia del pensiero è necessario che apparisca sempre un consumo apparentemente sproporzionato di forze. Parrebbe quasi che una certa

---

sari et a peccatis multis et magnis sibi cavere, nisi litteras et historiam assumat ». Il titolo del programma di Crusius, avversario dell'Ernesti, « *De dogmatum christianorum historia cum probatione dogmatum non confundenda* », 1770, sta ad indicare la nuova via per la quale questo genere di studii stava per mettersi.

Digitized by Google

qual grettezza di spirito, paga di se stessa frammezzo al continuo progredire delle idee del tempo, nonchè una gran dose di incapacità a comprendere il passato ed a riconoscere la propria dipendenza dallo stesso, dovesse fare la sua apparizione, acciocchè tutta quanta una generazione potesse essere in grado di emanciparsi dal peso del passato. Perchè venissero sottoposti alla critica storica i dogmi centrali sui quali in ultima analisi si basa tanto il protestantesimo quanto il cattolicismo, i dogmi del canone e dell'ispirazione, da un lato, e quello della Trinità e della Cristologia, dall'altro, si rese necessario che il razionalismo trovasse nella filosofia religiosa del tempo la certezza assoluta. Sotto questo riguardo, l'opera del Lessing non fu feconda di troppo grandi risultati. Nei suoi scritti teologici noi scorgiamo oggi il più importante contributo che allora si portasse all'intelligenza della storia antichissima del dogma; ma comprendiamo pure perchè in quel tempo i suoi risultati riuscissero tanto magri. Questo era dovuto al fatto, non solamente che il Lessing non era un teologo di professione, od anche che le sue storiche osservazioni erano nascoste sotto il velo di una serie di aforismi, ma anche perchè, alla pari di Leibnitz e di Mosheim, egli possedette una capacità per apprezzare la storia della religione, che gli impedì di far violenza a quella storia stessa o di basarsi su di essa per emettere un giudizio, ed anche perchè la sua filosofia, a questo proposito, non gli permise di chiedere al materiale documentario più di quello che gli era assolutamente necessario per comprender bene la storia; in una parola, semplicemente perchè egli non era un teologo. Per un altro verso, i razionalisti, i quali, entro certi limiti, erano suoi avversarii non meno dei teologi ortodossi, dalla loro credenza religiosa come dalla incapacità in cui versavano di comprendere storicamente i sistemi dogmatici, trassero la forza che era loro necessaria per combattere questi sistemi, precisamente come gli apologisti del secondo secolo avevano fatto al tempo loro a proposito del politeismo. Tuttavia, questa non è se non la prima impressione che la storia della cul-

Digitized by Google

tura storico-religiosa dei tempi moderni produce sopra chi la studia, ed essa va, poi, soggetta a non poche modificazioni per il sopravvenire di altre impressioni di diverso genere. Innanzi tutto, in molti dei più eminenti teologi a tendenza razionalistica esiste infallantemente un certo latitudinarismo. Inoltre, in forza del principio protestante che regola lo studio della bibbia, il contegno dei teologi di fronte al Canone della stessa, assai spesso era incerto, e si fu specialmente a questo riguardo che si andarono sviluppando i differenti tipi di soprannaturalismo razionale. In seguito, unitamente alla completa soggezione ai dogmi della religione naturale, sorse e si sviluppò potentemente il desiderio di possedere una conoscenza reale. Per ultimo, alcuni teologi razionalisti fecero dei tentativi significantissimi di spiegare storicamente i varii fenomeni della storia del dogma, venendo a sostituire la ristretta pragmatica od anche le categorie filosofiche con un concetto autentico e storico di quella storia.

Quello zelo speciale con cui il vecchio razionalismo si dedicò all'investigazione del canone, sia ponendo perfettamente da un canto la storia del dogma, sia occupandosene entro i limiti della storia della chiesa e nulla più, è riuscito grandemente utile alla trattazione che noi dobbiamo fare di questo argomento. Il quale primamente incominciò ad essere trattato con una certa qual pienezza, solo allorquando l'interesse che si annetteva alle ricerche storiche e critiche incominciò ed essere maggiore di quello che si annetteva alla tendenza razionalistica filosofica. In seguito agli importantissimi lavori dello Semler, il quale qui, sopratutto, aveva faticato nell'interesse della libertà (1), ed in seguito a talune mo-

(1) Semler. *Einleitung zu baumgartens evang. glaubenslehre, 1759*: inoltre, *Geschichte der glaubenslehre, zu baumgarten. untersuch. theol. streitigkesten, 1762-1764.* Semler spianò la via al concetto secondo il quale il dogma sarebbe sorto e si sarebbe sviluppato a poco a poco sotto l'impero di talune condizioni storiche ben definite. Egli fu il primo che riuscisse ad afferrare il problema della relazione che passa tra il cattolicismo ed il cristianesimo primitivo, perchè egli liberò i documenti

Digitized by Google

nografie sulla storia del dogma (1), S. G. Lange per il primo si occupò di storia del dogma, trattandola come un argomento separato (2). Sfortunatamente, l'opera sua, comprensivamente ideata ed accuratamente scritta, rimase incompleta, quantunque addimostrasse in chi la scrisse una reale comprensione dell'antica storia del dogma. Perciò, si deve dire che W. Münscher, in quel suo dotto manuale, che in breve venne seguito dal suo compendio della storia del dogma, fu il primo a darci un trattato completo dell'argomento del quale noi intendiamo occuparci (3). Il compendio del Münscher

---

del cristianesimo primitivo dalla letteratura canonica. Schröckh (*Christl. Kirchengesch,. 1786*) seguendo lo spirito del Semler descrisse con imparzialità e con cura i cambiamenti verificatisi nel dogma.

(1) Rössler, *Lehrbegriff der christlichen kirche in den 3 ersten jahrb., 1775*; inoltre, *Arbeiten by burscher, heinrich, stäudlin, etc.* vedi specialmente, Löffler, « *Abhandlung welche eine kurze darstellung der entstehungsart der dreieinigkeit enthält, 1792*, nella traduzione del Souverain, « *Le platonisme devoilè, 1700*. La questione riguardante il platonismo dei padri; questa questione veramente fondamentale della storia del dogmi, sorse pure con Lutero e con Flacius, e venne abbastanza vigorosamente discussa in sulla fine del secolo diciassettesimo ed in sugli inizii del diciottesimo, dopo che i Sociniani l'avevano già affermata abbastanza vigorosamente. Questa questione, una volta penetrata nel suolo germanico, venne ancor più ad emergere nella storia della chiesa di G. Arnold, ma non si può dire che nei 150 anni che seguirono attirasse veramente tutta quell'attenzione che merita (Vedi la letteratura di questa controversia in Tzschirner, *Fall des heidenthums*, p. 580). Eppure il problema venne spinto da un canto dal concetto speculativo che allora si aveva della storia del cristianesimo.

(2) Lange, *Ausführ. gesch. der Dogmeng. Oder der Glaubenslehre der Christl. Kirche nach den Kirchenväter Ausgearbeitet*, 1796.

(3) Münscher, *Handb. D. Christl. D.* G. 4 vol., prime sei centurie, 1797-1809; *Lehrbuch* 1 Ed. 1811; 3 ed. edita da V. Cölln, Hupfeld e Neudeck, 1832-1838. L'opera del Planck che fa epoca: « *Gesch. der veränderungen und der Bildung unseres Protestantischen Lehrbegriffs*, 6 vol. 1791-1800, era già uscita in massima parte. Contemporaneamente al Münscher uscirono pure: Wundemann, *Gesch. D. Christl. Glaubenslehren von zeitalter des Athanasius bis auf Gregor. D. Gr.* 2 thle, 1789-1799; Münter, *Handbuch der Alteren Christl. D. G. Hrsg. Von Ewers*, 2 vol. 1802-1804; Städliu, *Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte*, 1800, ultima edizione, 1822, e *Beck, Comment. Hist. Decretovum Religionis Christianae*, 1701.

Digitized by Google

è precisamente l'opposto della storia della chiesa del Giesler; esso ha tutto il merito di attingere direttamente alle fonti, di far uso di una critica intelligente e di una imparzialità a tutta prova, ma, nonostante che abbia una conoscenza perfetta delle particolarità di dettaglio, pure non riesce a darci una concezione reale dello sviluppo al quale andò soggetto il dogma ecclesiastico. Egli divide il materiale in *Loci* particolari, dividendola, poi, tutta in tre grandi sezioni, ed in tal modo dando una scorsa a tutta quanta la storia della chiesa; ma questa divisione fa sì che sia impossibile il dare un'occhiata all'insieme della concezione cristiana nelle differenti epoche; premette una « storia generale del dogma », ma questa, per supplire a quella deficienza, è trattata troppo di sfuggita. Per ultimo, non mette troppa attenzione all'intima connessione che passa tra lo sviluppo del dogma e le idee generali del tempo in cui tale sviluppo si verificò. L'opera del Münschen venne susseguita da tutta una serie di manuali, ma questi, nel loro complesso, non fecero progredire di un passo lo studio della questione (1). Fra questi occupano il primo posto i compendii del Baumgarten Crusius (2) e del F. K. Meier (3). L'opera del primo merita una speciale menzione, oltre che per la cultura indipendente dell'autore, anche per essersi egli accorto che il vero centro di gravità dell'argomento sta nella così detta storia generale del dogma (4). L'opera

---

(1) Augusti, *Lehrb. D. Christl. D. G. 1805*, 4 ed. 1835. Berthlod, *Handb. Der D. G.* 2 vol. 1822-1823. Schickedanz, *Versuch Einer Gesch. D. Christl. Glaubenslehre, etc. 1827*. Rupeti, *Geschichte der Dogmen, 1881*. Lenz, *Gesch. Der Christl. Dogmen*. 2 parti, 1834-1835. J. G. V. Engelhardt, *Dogmengesch. 1839*. Vedi pure Giesler, *Dogmen gesch.* 2 vol. edita dal Redepenning, 1855: inoltre, Illgen, *Ueber den werth der Christl. D. G. 1817*.

(2) Baumgarten Crusius, *Lehrb. D. G. 1832*: inoltre, *Compendium D. Christl. D. G.*, 2 part. 1820-1846, la seconda parte venne pubblicata dal Hase.

(3) Meier, *Lehrb, D. D. G. 1840*, 2 ed. riveduta dal G. Baur, 1254.

(4) La « *Storia speciale del dogma* » in Baumgarten Crusius, nel quale ciascun dogma in particolare viene seguito nel suo corso di sviluppo attraverso a tutta quanta la storia della chiesa, naturalmente non riesce quasi di nessuna utilità. Ma

Digitized by Google

del Meier andò ancora più oltre, giacchè l'autore si accorse in modo molto chiaro che la divisione in storia generale del dogma ed in storia speciale era da abbandonarsi per completo; essa merita pure una speciale menzione per il fatto che in essa i fatti sono vagliati con somma cura ed assai ben disposti (1).

Quella grande rivoluzione spirituale avvenuta in sui primordii del nostro secolo, che, sotto ogni riguardo, si deve considerare come una reazione contro gli sforzi fatti da un'epoca razionalistica, quella grande rivoluzione, dico, mutò pure l'ordine di idee allora dominante a proposito della religione cristiana e della sua storia. Apparve chiaramente manifesto nel modo con cui si prese a trattare la storia del dogma. Il progresso e la profondità della vita cristiana, lo zelo con cui si prese a studiare il passato, la nuova filosofia che aveva cessato di porre da un canto la storia, e si sforzava di apprezzarla in tutti i suoi molteplici fenomeni, considerandola come una storia dello spirito, ecco altrettanti fattori che cooperarono potentemente alla creazione di un nuovo temperamento scientifico, e perciò alla creazione di un metodo nuovo e più adatto con cui apprezzare la religione e la sua storia. In teologia sorsero così tre tendenze che la ruppero in visiera al razionalismo: quella alla quale vanno uniti i nomi di Schleiermacher e di Neander, quella degli Hegeliani, e quella dei confessionalisti. Presto le prime due si divisero in una doppia corrente, la corrente di destra e la corrente di sinistra, a seconda che sin dai loro inizii avevano

---

anche le opinioni che sono contenute nella « *Storia generale del Dogma* », assai spesso sono fuori corso, (Cfr. E. G., § 14 e p. 67) la qual cosa è ancor più sorprendente in quanto che nessuno può negare che egli abbia veramente il merito di possedere un concetto veramente scientifico della storia.

(1) Il *Lehrbuch* del Meier è veramente e materialmente un vero capolavoro, il valore del quale non è stato sufficientemente apprezzato, perchè l'autore in esso non ha seguite le vestigia nè del Neander nè del Baur. Oltre ai pregi immensi che si riscontrano nel testo, si può anche dire che quasi in ogni parte dell'opera sua, il Meier ha fatta distinzione assai giustamente tra la storia del dogma e la storia della teologia, ed ha data una narrazione solamente della prima.

Digitized by Google

avuto dei principii conservatori oppure critici. Gli elementi conservatori avevano servito per innalzare il Confessionalismo moderno, il quale, negli sforzi fatti per fare ritorno ai Riformatori, in realtà non aveva mai oltrepassato la teologia della Formola di Concordia, la rigorosità della quale, infallantemente, era stata abolita dai nuovi teologumena e dalle concessioni svariatissime che erano state fatte. Tutte queste tendenze avevano di comune lo sforzo fatto per acquistarsi una comprensione reale della storia e per lasciarsi ammaestrare dalla stessa, e cioè, a lasciare che l'idea di uno sviluppo andasse prendendo piede, ed andasse ad imbevere per completo la potenzialità e la sfera degli individui. In questo ed in una concezione assai più profonda della natura e del significato di religione positiva, consiste veramente il progresso ottenuto sul razionalismo. E con tutto ciò, il desiderio di comprendere la storia non ha fatto altro, in gran parte, che mandare a vuoto lo sforzo fatto per ottenerne una vera conoscenza, ed il rispetto per la storia, come quella che veniva considerata come il più grande dei maestri, non è riuscito a por capo in quel supremo riguardo per i fatti che fu una delle caratteristiche distintive del razionalismo critico. Quel pragmatismo speculativo che, nella scuola Hegeliana, sorse come contrapposto al « pragmatismo più basso », e venne rigorosamente tradotto in pratica allo scopo di far vedere in che cosa consistesse l'unità della storia, non solamente riuscì a paralizzare il materiale storico, in quanto che il suo carattere spiccatamente definito e concreto era opposto, in quanto fenomeno, all'essenza della materia, ma lo frastagliò in modo assai sospetto, come si può dire, per esempio, che avvenisse nelle opere di Baur. Inoltre, si badava poco o nulla alle suggestioni storiche universali che vengono a scaturire dalla storia più antica del dogma. La storia del dogma era, per così dire, preclusa dalla parola d'ordine dello sviluppo immanente dello spirito nel cristianesimo. I discepoli di Hegel, tanto di destra che di sinistra, stavano, e stanno ancora,

Digitized by Google

a questa parola d'ordine (1); e siccome l'opera esterna di questa include un'apologia della storia del dogma, così essa deve servire al progredire della teologia conservatrice.

Senonchè, alla base della dottrina secondo la quale la storia del cristianesimo non è se non la storia dello spirito, stava un'altra concezione perfettamente unilaterale della natura della religione, la quale veniva a riconfermare l'idea falsa che la religione consista tutta nella teologia. Però, ed in teologia, sarà merito imperituro di quel grande discepolo dell'Hegel che fu Cristiano Baur, l'esser stato i primo che abbia tentato di dare un'idea generale ed uniforme della storia del dogma, e passare attraverso a tutta la vita del dogma stesso, senza, per questo, rinunziare alle posizioni critiche acquisite del secolo decimo ottavo (2). Il manuale di storia del dogma da lui scritto in modo brillantissimo, ed in cui la storia di questo ramo particolare della scienza teologica viene trattato in modo relativamente minuto, è, però, ancora assai magro per ciò che riguarda

---

(1) Biedermann, (*Christl. Dogmatik*, 2 ed. i vol. p. 332) dice: la storia dello sviluppo del dogma della persona di Cristo ci farà vedere passo passo il continuo ascendere della fede del vangelo di Gesù Cristo fino alle basi metafisiche esistenti nella natura della sua persona. Questo era il modo naturale e necessario con cui la fede realmente progrediva, e non si deve affatto pensare che si tratti di una confusa mistura di opinioni filosofiche eterogenee.... L'unica cosa che venisse presa dalle idee della filosofia contemporanea era quel materiale speciale di coscienza nel quale venne allora espressa la dottrina della divinità di Cristo, allora come in ogni epoca della storia. Il lavorio di questo sviluppo dottrinario era un lavorio necessariamente intimo ».

(2) Baur, *Lehrbuch der Christl. D. G. 1847*, 3 ed. 1867: inoltre, *Vorles. Uber die Christl. D. G.* Edita da F. Baur, 1865-68. Vedi inoltre le monografie: « *Ueber die Christl. Lehre*, v. d. *Versöhnung in ährer Gesch. Entw* », 1838: *Ueber die Christl. Lehre V. D. Dreieinigkeit U. D. Menschwerdung* ». 1841: etc.. D. F. Strauss, lo precedette coll'opera: *Die Christl. Glaubenslehre in Ihrer Gesch. Entw.* 2 vol. 1840-41, Da parte della destra Hegeliana abbiamo: Marheineke, *Christl. D. G.* edita dal Matthias e Vatke, 1849. Dalla stessa, quantunque abbia subita almeno in parte l'influenza dello Schleiermacher, abbiamo l'opera del Dorner: « *Storia della persona di Cristo* ».

Digitized by Google

i materiali, e sin dalla prima proposizione della presentazione storica sta a dimostrare che l'autore aveva della storia un concetto assai astratto (1). Il Neander nel 1857, scriveva la sua « *Christliche Dogmengeschichte* »; egli si distinse per la grande varietà dei suoi punti di vista, e per la profondità con cui riuscì a comprendere la forma delle particolari dottrine. In quest'opera, egli addimostrò di avere della religione cristiana un concetto assai più animato, e quindi anche assai più giusto. Ma il piano generale dell'opera, sua (Storia generale del dogma per *Loci*, ed anche questi conformemente ad un piano prestabilito) prova che nemmeno il Neander era riuscito a dare un'espressione reale e verace al carattere storico di questo genere di studii, come non era riuscito a farsi un concetto esatto ed adeguato del progresso dello sviluppo (2).

Profonda ed istruttiva è l'opera del Kliefoth « *Einleitung in die dogmengeschichte,* » pubblicata nel 1839 ; essa contiene il programma per la concezione della storia del dogma, che è veramente la caratteristica della teologia confessionale moderna.

In quest'opera, il concetto hegeliano della storia, non senza una

---

(1) V. p. 63: « a quella guisa che il cristianesimo fece la sua apparizione in contraddizione col giudaismo e col paganesimo, e non potè far altro che star a rappresentare una forma nuova e peculiare di coscienza religiosa che si distingueva tanto dall'ebraica che dalla pagana, riducendo in se ad unità il contrasto che passava fra quelle due, così anche la prima divergenza di tendenze che venne a scoppiare sviluppandosi in seno al cristianesimo, si deve determinare dalla relazione nella quale esso venne a trovarsi col giudaismo da un lato, e col paganesimo dall'altro. « Confronta pure la caratteristica introduzione al primo volume del « *Vorlesungen* ».

(2) Il Manuale di storia del dogma dell'Hagenbach si può collocare accanto all'opera del Neander. Ambedue concordano nello spirito e nel piano dell'opera. Ma il materiale della storia del dogma, che esso contiene in abbondanza, pare assai meno elaborato di quello che lo sia nell'opera del Neander. Nella storia della dottrina cristiana del Shedd, gli Americani hanno un'opera sulla storia del dogma che merita veramente di essere notata. Essa consta di due volumi, 3 ed. 1883. L'opera di Fr. Bonifas. *Histoire des Dogmes,* 2 volumi, 1886, venne in luce dopo la morte dell'autore e non gode di nessuna importanza.

Digitized by Google

certa qual parvente influenza delle idee di Schleiermacher, vien messo talmente in un rilievo che legittima, almeno fino ad un certo punto, un ritorno alla teologia dei Padri. Nelle grandi epoche successive della chiesa, si vennero fissando parecchi cicli di dogmi, di guisa che in ogni tempo si sono venute adeguatamente formulando le rispettive dottrine (1). All'influenza del peccato va attribuito tutto ciò che reca qualche perturbamento al progredire regolare dello sviluppo. Lasciando da un canto tutto questo, la concezione del Kliefoth, quanto alla forma, è uguale a quella del Baur e dello Strauss, in quanto che anche costoro pensarono che la teologia che essi rappresentavano fosse la meta di tutto quanto lo sviluppo storico. L'unica distinzione che essi facessero sta in ciò che, secondo loro, i periodi successivi cancellano sempre i periodi precedenti, mentre che, secondo il Kliefoth, il quale, inoltre, non aveva alcuna vaghezza di richiamare in vigore il vecchio e vieto tradizionalismo, la nuova conoscenza che è frutto dei nuovi periodi non fa altro che sovrapporsi alla vecchia già esistente. Secondo il Kliefoth, il nuovo edificio della nuova conoscenza storica era sorto sulle ruine del tradizionalismo, dello scolasticismo, del pietismo, del razionalismo e del misticismo.

Thomasius (*das bekenntniss der evang-luth. Kirche in der consequenz seines princips*, 1848) seguendo l'esempio del Sartorius, aveva tentato di giustificare colla storia alla mano il sistema confessionale luterano di dottrina da un altro punto di vista, rappresentandolo come il vero luogo di mezzo tra il cattolicismo e lo spiritualismo riformato. Questa concezione aveva riscosso parecchio l'approvazione dei circoli teologici ai quali apparteneva il Thomasius, come quella che si trovava in opposizione colla teologia unionista. Ma il Thomasius si ebbe pure il merito di aver dato alla luce un manuale di

(1) Infallantemente anche il Kliefoth sostiene che ciascun periodo andò soggetto ad uno stadio di disintegrazione del dogma, ma questa parola non si deve prendere nel significato che comunemente le si attribuisce. Inoltre, in questa introduzione dell'autore ci sono non poche idee che assai difficilmente otterrebbero oggi l'approvazione del loro autore.

Digitized by Google

storia del dogma che sta a rappresentare in modo degnissimo (1) il concetto confessionale che della storia del dogma si aveva fra i luterani. L'introduzione appostavi, nonchè il modo con cui vi ha compiuta la selezione e la disposizione dei materiali di cui si è servito stanno a dimostrare che il Thomasius aveva molto appreso dal Baur. Il modo in cui egli fa distinzione tra i dogmi centrali ed i dogmi periferiali è, perciò, tutt'altro che preciso, sopra tutto per ciò che riguarda l'epoca più antica. Tocca appena appena la questione che riguarda l'origine del dogma e della teologia. Ma ha l'impressione che in ogni periodo, i dogmi centrali contengano tutto quanto il cristianesimo, e che, perciò, si debbano studiare in questo senso (2). La presentazione è perfettamente dominata da un capo all'altro dall'idea che il dogma debba spiegare se stesso, quantunque per il medio evo si debba pure ammettere un metodo cattivo di formazione (3), e perciò la formazione del dogma è quasi ovunque

---

(1) Thomasius, *Die Christ. Dogmengesch. Als Entwickel. Gesch. Des Kirchl. Lehrbegriffs*, 2 vol. 1774-76, 2 ed. edita con intelligenza e con cura amorosa dal Bonwetsch, e dal Seeberg, 1887 (Il Seeberg ha quasi fatta un'opera nuova in due volumi). Sotto lo stesso punto di vista venne scritto il Manuale di storia del dogma di H. Schmid, 1859 (nella quarta ediziona, riveduta e trasformata in una eccellente collezione di passi desunti dalle fonti da Hauck, 1887) e quella del Luther, *Dogmatik* (Vol. II, 1864; *Der Kirchenglaube*) del Kahnis, il quale, però, sottopone i dogmi particolari ad una critica assai più libera.

(2) Vedi Vol. I, p. 14.

(3) Vedi Vol. I, p. II. « Il primo periodo si occupa dello sviluppo dei principali dogmi, sviluppo che fu la base di tutti gli sviluppi posteriori (Epoca patristica). Il problema del secondo periodo consistette, in parte, nella elaborazione teologica di questo meteriale, ed in parte nello sviluppo dello stesso. Ma questo sviluppo, data l'influenza della gerarchia, ben presto prese false vie, e. per lo meno in parte, si corruppe (Epoca della Scolastica). Una riforma perciò si rendeva necessaria. Al terzo periodo era riservato il dare il controvapore per ritornare alla tradizione, alla prima formazione dottrinaria, la quale si era fatta anormale, e, da un altro lato, in forza della rigenerazione della chiesa che ne seguì, a quest'epoca era pure riserbato l'approfondire questi dogmi ed il dar loro una forma conformemente a quella che si erano acquistata nei sistemi dottrinarii della chiesa evangelica, mentre che tutto il resto si affrettava a fissare la propria dottrina nei decreti del concilio

Digitized by Google

giustificata quale testimonianza della chiesa, la quale si trova rappresentata come completamente ipostatizzata, e quindi per poter studiare la storia del tempo bisogna risalire parecchio indietro. Però, per quanto questo concetto in se stesso completo possa essere ristretto ed insufficiente, pure l'opera tutta quanta, presa nel suo complesso, ha meriti impareggiabili per ciò che riguarda le particolarità di dettaglio, per la grande chiarezza della narrazione, per la cultura squisita di cui dà segno, per il modo profondo con cui l'autore riesce a farsi un concetto dei problemi religiosi. L'opera più importante che sia stata scritta dal Thomasius è contenuta nella narrazione da lui fatta della storia della cristologia.

F. Nitzsch, nel suo Epitome di storia del dogma ecclesiastico (*Grundriss der christl. Dogmengesch*, 1870) opera che, per disgrazia, non è arrivata che alla fine della prima parte (Periodo patristico), segna veramente un progresso notevole nella storia dell'argomento del quale ci andiamo occupando. Il progresso consiste, per un verso, nel fatto che egli fa grand'uso delle monografie scritte sulla storia del dogma, e per un altro, nel modo con cui ordina i materiali storici. Il Nitzsch segna un gran passo in avanti sul sentiero per il quale si era messo F. K. Meier, ed ha disposto il suo materiale in una maniera che sorpassa di gran lunga in perfezione tutti i metodi seguiti fino allora da tutti coloro che si erano occupati di questo argomento. Qui gli aspetti generali e speciali della storia del dogma si trovano raggruppati per completo in un gruppo solo (1) e maneggiati con perfetta libertà, e nelle principali divisioni, quali sarebbero: « Begründung der altkatholischen Kirchenlehre »

---

di Trento (periodo della Riforma) ». Questo concetto della storia, il quale, sotto il punto di vista cristiano, nulla permette che si dica contro la formazione dottrinaria della chiesa antica, rappresenta un vero e proprio regresso col concetto di Lutero e degli scrittori delle « *Centurie* », giacchè costoro sapevano benissimo che la corruzione non aveva avuto i suoi primi principii nel medio-evo.

(1) Questo viene ad appagare un bisogno addimostrato dal Weizsäcker (Jahrbuch f. Deutsche Theol. 1866, p. 170).

Digitized by Google

(fondazione della dottrina dell'antica chiesa cattolica), e: Entwickelung der altkatholischen KL. » (sviluppo della dottrina dell'antica chiesa cattolica) rende finalmente giustizia al problema più importante che abbia mai presentato la storia del dogma, quantunque, a mio modo di vedere, la divisione non si trovi perfettamente al suo posto, ed il problema non sia poi trattato e risolto così esaurientemente com'era da aspettarsi dal modo con cui i materiali sono disposti (1). Il Nitzsch è veramente riuscito a liberarsi per completo da quel concetto speculativo della storia del dogma che nella storia stessa vuol leggere le idee. Infallantemente in ogni periodo di questa storia bisogna fare un posto, da un lato, all' idea ed al motivo, e dall'altro, alla forma ed all'espressione. Ma lo storico cade immediatamente nell' indeterminato, non appena si propone di cercare ed afferma di aver trovato, al di là delle idee e degli scopi che si può dimostrare aver dominato in quel periodo di tempo che va indagando, altre idee ed altri scopi di cui quello stesso periodo in realtà non ebbe alcun sentore. Inoltre, il risultato invariabile di questo modo di comportarsi è precisamente quello di concentrare quasi esclusivamente l'attenzione sui punti teologici e filosofici del dogma, trascurando i più concreti ed i più importanti, oppure costruen-

---

(1) Vedi Ritschl, *Ueber die Methode der Alteren Dogmengeschichte* » (Jahrb. f deutsche theologie, 1871, p. 191), in cui egli giudica ed apprezza il progresso fatto dal Nitzsch, e nel medesimo tempo propone un modo di trattare la storia più antica del dogma, secondo il quale i materiali storici avrebbero dovuto esser ordinati in maniera assai più chiara e facile a maneggiarsi di quella seguita dal Nitzsch. Dopo aver dato, nella sua opera « *Entstehung der Alt-Katholischen Kirche* », 1857, il fondamento necessario ad aversi da chi voglia apprezzare degnamente sotto il punto di vista storico lo sviluppo del cristianesimo primitivo. Il Ritschl pubblicò uno studio che fa epoca nella storia del dogma nella sua « *Storia della Dottrina della Giustificazione e della Riconciliazione* », 2 ed. 1883. Sulla storia del dogma non possiamo dire veramente di avere sovrabbondanza di buone monografie. Intorno all'epoca patristica, son ben poche quelle che ci diano delle informazioni esatte, come quella del Von Engelhardt, *Ueber das Christenthums Justin' s* », 1878, e l'opera dello Zahn su Marcellus, 1867. Fra gli investigatori del tempo nostro, Renan, sopra tutti, ha riconosciuto chiaramente esserci nella storia del dogma due soli periodi, e che i cam-

Digitized by Google

doli in maniera al tutto nuova e difforme da quella in cui realmente si presentarono al loro primo verificarsi, falsando in tal modo l'espressione della stessa fede religiosa. Si è rimproverato al razionalismo di voler « rovesciare il fanciullo colla tinozza », ma qui si tratta di cosa realmente assai peggiore, giacchè si rovescia il fanciullo, ma si conserva la tinozza. Inoltre, ogni progresso che per l'avvenire noi faremo nello studio di questo argomento dipenderà dallo sforzo che faremo per riuscire a comprendere la storia del dogma senza tener conto alcuno delle opinioni momentanee del giorno di oggi, ed anzi col metterla in una connessione sempre più stretta colla storia della chiesa, dalla quale non si potrà mai separare senza suo danno immenso. A questo proposito, abbiamo qualche cosa

---

biamenti ai quali il cristianesimo è andato soggetto dopo lo stabilimento della chiesa cattolica, non sono proporzionati ai cambiamenti verificatisi prima di tale stabilimento. Ecco le sue parole (*Histoire des Origines du Christianisme*, T. VII, p. 502): la divisione avvenuta verso l'anno 180 viene certamente collocata in epoca troppo antica, avuto riguardo a ciò che allora faceva realmente autorità in seno alla chiesa. — « Si nous comparons maintenant le christianisme, tel qu'il existait vers l'an 180, du christianisme du IV me et du V me siecle, au christianisme du moyen age, au christianisme de nos jours, nous trouvons qu'en realitè il s'est augmentè très peu de chose dans les siecles qui ont suivis. En 180, le Nouveau Testament est clos: il ne s'y ajouterà plus un seul livre nouveau (!). Lentement, les epitres de S. Paul ont conquis leur place à la suite des evangiles, dans le code sacrè et dans la liturgie. Quant aux dogmes rien n'est fixe; mais le germe de tout existe; presque aucune idèe n'apparaitra qui ne puisse faire valoire des autorites du Ier et du 2e siecle. Il y a du trop. il y a des contradictions; le travail theologique consistera bien plus à èmonder des superfluités qu'à inventer du nouveau. L'Eglise laissera tomber une foule de choses mal còmmencées, elle sortira de bien des impasses, Elle a encore deux coeurs, pour ainsi dire; elle a plusieurs tètes; ces anomalies tomberont; mais aucun dogme vraiment original ne se formera plus ». Vedi pure le discussioni contenute nel capitolo 24 dello stesso volume. H. Thiersch (*Die Kirche im Apostolischen Zeitalter, 1852*) rivela un'idea profonda della differenza che passa tra lo spirito degli scrittori del Nuovo Testamento ed i Padri Post-Apostolici, ma le ha esagerate, ed ha cercato di spiegarle facendo ricorso alla presupposizione fantastica di un'apostasia. Un gran mucchio di materiali per la storia del dogma si può ritrovare nella grand'opera del Böhringer, *Die kirche Christi und ihre zeugen, oder die kirchengeschichte in biographien*, 2 ed. 1864.

Digitized by Google

da apprendere dagli storici del dogma che appartengono alla scuola razionalistica (1). Ma il progresso finale dipende, in ultima analisi, dall'avere una vera percezione di ciò che la religione cristiana era in origine, giacchè sola questa percezione ci pone in grado di fare distinzione di ciò che scaturisce in modo spontaneo dalla natura

(1) Per connessione colla storia della chiesa noi dobbiamo intendere sopra tutto l'obbligo di tener sempre l'occhio rivolto al mondo in seno al quale la chiesa si è andata sviluppando. Sotto questo riguardo, sono particolarmente degne di nota le opere più recenti sulla storia della chiesa e del dogma, quali sarebbero quelle del Renan, dell'Overbeck (*Anfänge der Patristischen Litteratur*), dell'Aube, del Von Engelhardt (*Justin*), del Kühn (*Minucius Felix*), dell'Hatch (« *Organisation of the Early Church* », e sopra tutto la sua opera postuma « *The Influence of Greek Ideas and Usages Upon the Christian Church* », 1880, nella quale si può riscontrare la prova più ampia che per noi desiderare si possa della storia antica del dogma nel modo con cui qui la trattiamo). Merita pure una particolare menzione il Rothe, il quale, nella sua « *Vorlesungen über Kirchengeschichte* » pubblicata dal Weingarten nel 1875, 2 vol., si sente fortemente attratto verso una concezione veramente storica della storia della chiesa e del dogma. Al Rothe spetta il merito indiscutibile di aver veramente mandato ad effetto il significato di una nazionalità nella storia della chiesa. Ma la teologia del secol nostro va ancora debitrice della concezione scientifica primaria del cattolicismo, non al Marheineke od al Winer, ma al Rothe (Vedi Vol. II, pp. I — II, sopra tutto p. 7). « Lo sviluppo della chiesa cristiana in seno al mondo greco romano non fu al tempo stesso uno sviluppo di quel mondo operato dalla chiesa ed uno sviluppo operato dal cristianesimo. Quale risultato di questo lavorio non rimase se non la chiesa, completamente organizzata. Il mondo che l'aveva nutrita, in questa sua opera fece completamente fallimento ». Per ciò che riguarda l'origine e lo sviluppo del culto e della costituzione cattolica, anzi perfino della morale cattolica (vedi Luthardit, *Die Antike Ethik, 1887, Prefazione*), che è stato riconosciuto anche da quegli studiosi protestanti i quali un tempo esitavano a riconoscerlo. Per ciò che riguarda il dogma cattolico, vedi le eccellenti osservazioni dello Schwegler, *Nachapostalisches Zeitalter,* Vol. I, p. 3. Si può nutrire fiducia che una intelligente considerazione della letteratura cristiana primitiva verrà a fornire il piedestallo che è necessario per un concetto un poco più ampio ed intelligente della storia del dogma. La dissertazione dell'Overbeck alla quale abbiamo accennato più sopra (*Histor. Zeitschrift* N. *F. XII,* p. 417), sotto questo riguardo, non si raccomanderà mai tanto che basti. Fa veramente piacere il vedere come un indagatore così conservatore qual'è il Sohm, ammette ora per completo che « la teologia cristiana crebbe nei secoli secondo e terzo in cui vennero buttate per lei quelle basi che dovevano servire per tutti i tempi (!), grandiosa produzione dello spirito ellenico » (*Kirchengeschichte im Grundriss, 1888,* p. 37). Questo stesso

Digitized by Google

stessa del cristianesimo da ciò che lo stesso si è venuto assimilando col decorrere del tempo. E però, allo storico spassionato, a quello storico, cioè, che non voglia essere il mancipio di alcun partito, si aprono dinanzi due strade per ognuna delle quali può prendere nella critica che intende fare del dogma e della sua storia. Per questo può fare una di queste due cose: a) confrontare la storia del dogma col vangelo; b) darne un giudizio in conformità delle condizioni storiche del tempo e del risultato che se n'è ottenuto. Queste due vie possono esistere l'una accanto all'altra, se pure non vengono l'una l'altra ad intrecciarsi. Il protestantesimo ha addottata espressamente la prima che ha eretta al grado di principio, ed avrà pure la forza di trarne e sopportarne le conclusioni; giacchè ancor oggi è pur sempre d'attualità il detto di Tertulliano: « *Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi.* » Lo storico il quale segua questa massima, lo storico il quale al tempo stesso non abbia alcuna voglia di essere più saggio di quel che nol comportino i fatti, col progredire della scienza, renderà pure i più preziosi servigi a quella comunità cristiana che desideri sinceramente di essere basata sul vangelo.

Dopo la prima e la seconda edizione di quest'opera, il Loofs pubblicava: « *Leitfaden für seine vorlesungen über dogmengeschichte,* » Halle 1889, e nell'anno seguente: « *Leifaden zum studium der dogmengeschichte, zunächst für seine vorlesungen* » (seconda edizione accresciuta e migliorata dell'opera summenzionata). L'opera in sè

dotto nella sua importantissima *Kirchenrecht*, 1 vol. 1892, ha trasferito alla storia delle origini della chiesa, ossia del diritto canonico e della organizzazione ecclesiastica, quei punti di vista che io ho applicati alla considerazione del dogma in questa mia esposizione. Con ciò egli è riuscito a correggere molti errori e molti pregiudizii vecchi; ma, a mio modo di vedere, egli ha offuscata la verità colle esagerazioni che si trovano intimamente connesse colla concezione, non solamente del cristianesimo originario, ma anche del vangelo in genere, concezione che sta a rappresentare, in parte, un'idea legale o giuridica troppo ristretta, ed in parte un'idea eccessivamente entusiastica. Egli è arrivato *Ex Errore Per Veritatem ad Errorem;* ma ben pochi sono i libri dai quali, come dal suo paradossale « *Kirchenrecht* », si possa tanto apprendere intorno alla storia della chiesa antica.

Digitized by Google

per il concetto che dà del dogma e della sua storia, si avvicina immensamente a quella menzionata più sopra, ma se ne distingue per l'indipendenza delle indagini e per l'eccellente selezione del materiale. Io stesso ho pubblicato la mia « *grundriss der dogmengeschichte,* » *2 ed.* in un volume, 1893 (Epitome di storia del dogma). Se mi è lecito dedurlo dalle recensioni fatte da alcuni dotti colleghi, ho il piacere di dire che non invano la scrissi. Posso pure permettermi di dare un cenno della storia della chiesa dell'Herzog, secondo la nuova edizione riveduta dal Koffmane; del primo volume della storia della chiesa di Karl Müller; del primo volume del « Simbolik » del Kattenbusch, dell'opera del Kaftan: « *La verità della religione cristiana.* » Guglielmo Schmidt, « *der alte glaube und die Wahrheit des christenthums,* » 1891, ha tentato di dare una confutazione del principio sul quale si basa l'opera del Kaftan (1).

---

(1) Il traduttore di quest' opera, costretto, come dice nella *Prefazione* al terzo volume, a seguire la terza edizione, crede, però, far cosa grata ai lettori dar qui, in nota, l'ultima pagina di questo capitolo, seguendo la quarta ed ultima edizione tedesca ora in corso di stampa (*Erste Lieferung,* pag. 46).

« Innanzi di por termine all'esposizione dello stato presente della storia dei dogmi, si rende ancora necessario gettare uno sguardo sulle ultime e diverse manifestazioni che in questi ultimi tempi si son prodotte in seno al cattolicismo e che il Papa, nell'Enciclica del 1907, ha comprese sotto il nome di « *Modernismo* ». Infatti, codesto modernismo regge per la sua critica dei materiali della storia dei dogmi e della storia della chiesa. Il modernismo — per modernismo intendo qui l'insieme di quelle tendenze che ci possono interessare sotto questo riguardo, — è nato veramente sotto la triplice influenza del favore universale che i moderni addimostrano per il punto di vista o concetto dell'evoluzione nella storia, della teologia protestante (la teologia tedesca e quella del Sabatier) e delle conclusioni tratte dai lavori di storia del dogma del cardinal Newman. Il suo carattere specifico (vedi sopra tutte le opere del Loisy, poi quelle dell'Houtin, del Laberthonniere, del Tyrrel, ecc.) consiste in questo che coloro i quali lo seguono, pur condannando nettamente il protestantesimo, che ritengono sia stato una rivoluzione di cervelli e di spiriti che non vedessero più in là di una spanna, pur condannando nettamente il protestantesimo che considerano come il rifugio di uno storicismo insufficiente, sottomettono la storia del cristianesimo nelle sue origini e nei suoi dogmi ad un critica imparziale, si, ma qualche volta anche un poco affrettata. Ei non cessano perciò di considerarsi

Digitized by Google

quali buoni cattolici, quali veri cattolici romani, semplicemente perchè considerano la chiesa cattolica romana come la salvaguardia che protegge lo sviluppo morale e religioso contro il coalizzarsi delle forze nemiche. Per tutti costoro il vangelo primitivo è assolutamente qualche cosa di incompleto, di insufficiente — pur lasciando da un canto la sua potenza di espansione — qualche cosa di oscuro e di incerto; non lo riconoscono come una regola, lo dichiarano perfettibile, ed in tal modo vengono ad introdurre l'idea che ciò che è necessario in ogni epoca si è trovato dato progressivamente e si trova ancor oggi dato nei diversi insegnamenti e nelle varie discipline della chiesa. Chi volesse esperimentarlo, basterebbe che si collocasse in un punto di vista abbastanza elevato e lasciasse da un canto tutte le piccinerie e tutti quegli errori che sono inevitabili. In tal modo il principio di tradizione che risiederebbe nel papa e nella chiesa, principio che, in realtà, sarebbe veramente un principio di sviluppo, ed il quale da solo ha fatto veramente sì che il cristianesimo sia veramente ciò che è, viene a trovarsi giustificato. Ammesso anche che si potesse cadere d'accordo sul principio di perfettibilità, (la questione non è punto semplice ma assai complessa), sin dal bel principio, tutto era incompleto, esisteva un gran numero di insufficienze, c'era molto da togliere, molto da riformare e molto da arricchire. Ma la posterità non ha sorpassata l'elevazione delle parole di Gesù, nè la forza della coscienza divina, la quale vive tutt'ora — ammesso anche, dico, che si potesse andare d'accordo sul principio di perfettibilità, — dopo quanto abbiamo visto in questi ultimi quattro secoli, bisogna ancora pensare che coloro i quali fanno della chiesa cattolica l'unico appoggio dello sviluppo sono mossi da una devozione ereditaria che ricolma le gravi lacune ed i gravi difetti dello studio storico. D'altra parte, costoro non hanno ancora dato alla luce nessun grande lavoro sul terreno della storia dei dogmi, e quanto possiamo fare per essi si è d'incoraggiarveli. Possiamo nutrire speranza che essi metteranno in chiara luce la giusta posizione del protestantesimo additandola a coloro che la disprezzano. Intanto il papa fa loro vedere che non sono cattolici, ed è nel suo pieno diritto. Nonostanti tutte le loro denegazioni, essi ci appartengono ».

Digitized by Google

Capitolo II.

I presupposti della storia del dogma.

Sommario. — § 1. *Introduzione.* — Il Vangelo ed il Vecchio Testamento. — Distacco del cristianesimo dalla chiesa giudaica. — La chiesa ed il mondo greco romano. — Lo spirito greco elemento della dottrina ecclesiastica di fede. — Gli elementi del cristianesimo primitivo e lo sviluppo della chiesa cattolica. — I presupposti sull'origine della dottrina cattolica ed apostolica di fede. — § 2. *Il vangelo di Gesù Cristo secondo la testimonianza data di sè da lui stesso.* — Caratteri fondamentali. — Particolarità. — Supplementi. — Letteratura. — § 3. *La dottrina intorno a Gesù Cristo che era comune alla prima generazione di credenti.* — Epilogo generale. — La fede dei primi discepoli. — Gli inizii della Cristologia. — Idee intorno all'opera di Gesù. — Credenza nella resurrezione. — Giustizia e Legge. — Paolo. — L'auto-coscienza di essere la chiesa di Dio. — Supplemento 1. Universalismo. — Supplemento 2. Questione sulla validità della legge; le quattro primarie tendenze esistenti in sulla fine dell'epoca apostolica. Supplemento 3. La teologia Paolina. — Supplemento 4. Gli scritti giovanneici. — Supplemento 5. Le autorità nella chiesa. — § 4. — *Esposizione in voga del Vecchio Testamento e delle speranze giudaiche intorno al futuro secondo il loro significato per i più antichi tipi di predicazione cristiana.* — Metodi rabbinici ed esegetici. — Letteratura apocaliptica — giudaica. — Mitologie ed idee poetiche, concetti di preesistenza e loro applicazione al Messia. — I limiti dell'esplicabile. — Letteratura. — § 5. — *Le concezioni religiose e la filosofia religiosa dei giudei ellenistici nel loro significato per la posteriore formazione del vangelo.* — Spiritualizzazione e moralizzazione della religione giudaica. — Filone. — I principii di ermeneutica di Filone. — § 6. — *Le disposizioni religiose dei greci e dei romani nei primi due secoli, e la filosofia della religione in voga fra i greci e fra i romani.* — I Nuovi bisogni religiosi ed il vecchio culto (Excursus sul θεῖος). — Il sistema di associazione e l'impero. — La filosofia e le sue conquiste. — Gli elementi platonici e stoici nella filosofia della religione. — Cultura greca ed idee romane nella chiesa. — L'impero e le scuole filosofiche (I Cinici). — Letteratura.

§ I. Introduzione.

1. — Il Vangelo ci si presenta quale un messaggio apocalittico affacciatosi nella patria dell'Antico Testamento, e quale un complemento della legge e dei prefetti, e con tutto ciò esso è una cosa nuova, esso sta a rappresentare la creazione di una religione universalistica, fondata sulle basi di quella dell'Antico Testamento. Fece la sua apparizione quando fu arrivata la pienezza dei tempi, il che sta ad indicare che esso non è senza una qualche

Digitized by Google

connessione con quello stadio dello sviluppo religioso spirituale che venne a scaturire dal corso delle relazioni intervenute tra i Giudei ed il mondo circostante, ed andò ad eleggere il suo domiciglio in seno all'impero romano. Ma esso si presenta pure come una religione nuova, perchè non si può affatto separare dalla persona di Gesù Cristo. Allorquando la religione tradizionale era ormai divenuta troppo gretta e troppo ristretta, la nuova religione venne ad apparire come qualche cosa di una natura astrattissima; allora entrò in scena la filosofia, e la religione, strappata alla vita sociale, sulla quale ormai non aveva più alcuna presa, si restrinse ad essere affare privato. Ma, giunta a questo punto, si presentò sulla scena della vita una personalità grandiosa, una personalità strapotente, il Figlio di Dio. Tutto viene a concentrarsi in quella grandiosa personalità, tanto la parola che l'azione, e siccome egli si propose di condurre gli uomini ad una più intima comunione con Dio, così e nello stesso tempo, li unì inseparabilmente con se stesso e fra di loro, li pose in grado di influire sul mondo, in quel modo in cui il lievito esercita la sua azione sulla pasta, e li riunì insieme in una spirituale unità ed in una confederazione che aveva per divisa l'azione.

2. — Gesù Cristo non introdusse nel mondo alcuna nuova dottrina, ma annunziò nella sua propria persona il messaggio di una vita santa con Dio ed al cospetto di Dio, ed in forza di questa vita diede se stesso per il bene dei suoi fratelli, allo scopo di conquistarli per il regno di Dio, e cioè, allo scopo di strapparli dal dominio dell'egoismo, nel quale fino allora avevano vissuto ad ai piaceri del mondo per conquistarli a Dio, allo scopo di distoglierli dai piaceri e dalle lotte della natura ed unirli in una unione intima di amore, preparandoli al possesso di un regno eterno e di una vita eterna. Ma, pur dedicandosi per completo alla fondazione di questo regno di Dio, non per questo si separò dalla comunione religiosa e politica del suo popolo, nè indusse i suoi discepoli ad abbandonare quella comunione. Che anzi, egli descrisse il regno di

Digitized by Google

Dio col dire che lo stesso era l'avveramento delle promesse fatte alla nazione, e disse se stesso esser quel Messia che il suo popolo da tanto tempo stava aspettando. Ciò facendo, egli si proponeva di assicurare al suo nuovo messaggio, e, con esso, alla sua propria persona, un posto in grembo a quel sistema di idee e di speranze religiose, che, sotto varie foggie, e per mezzo dell'antico Testamento, era allora assai in voga nella nazione giudaica. Le origini prime di una dottrina intorno alle speranze messianiche, nella quale il Messia cessava di essere uno sconosciuto, per essere Gesù di Nazaret, unitamente al temperamento nuovo ed alle nuove disposizioni dei credenti nella stessa fu il risultato diretto dell'impressione prodotta dalla grandiosa personalità di Gesù. Donde venne a scaturire la concezione dell'Antico Testamento in armonia coll'*analogia fidei*, e cioè, in armonia colla convinzione che questo Gesù di Nazaret fosse veramente il Cristo. Tutto ciò che, per il passato od anche attraverso a tutti i secoli a venire fino al giorno d'oggi, è stato per il cristianesimo una fonte di conforto e di forza, anche nel suo Nuovo Testamento, è stato tratto per la maggior parte dall'Antico Testamento, considerato sotto un punto dì vista cristiano, e ciò in forza dell'impressione prodotta dalla personalità di Gesù. Anche le scorie vennero tramutate in oro di buona lega; tutti i suoi reconditi tesori vennero tratti alla luce del sole, e mentre tutto ciò che era terreno e transitorio veniva riconosciuto alla stregua di ciò che è eterno e celestiale, da ciò ne veniva pure a scaturire tutto un mondo nuovo di benedizioni, tutto un mondo nuovo di santi precetti, tutto un mondo nuovo di grazia sicura preparata da Dio fin dall'eternità. Chiunque poteva trovarsi a suo bell'agio in questo mondo; conciossiachè la lunghezza ed il carattere duraturo della sua storia era arra sicura di un sicuro futuro e di un futuro benessere, mentre offriva pure una via sicura e quel conforto che è necessario in tutte le traversie ed in tutti i cangiamenti della vita al cuore di quegli uomini che solo avessero voluto veramente innalzare il loro cuore a Dio. Dall'atteggiamento positivo assunto da Gesù in ri-

Digitized by Google

guardo dell'Antico Testamento, e cioè, in riguardo delle tradizioni religiose del suo popolo, il suo vangelo venne ad acquistarsi una base che, col decorrere del tempo, lo preservò dal disciogliersi col disciogliersi dell'ardore del primitivo entusiasmo, od anche dal liquefarsi nelle allettative del sogno dell'antichità, che sognava essere lo spirito umano fornito di una natura divina indistruttibile e tutte le cose materiali essere vanità destituita di qualunque base reale (1). Ma dall'atteggiamento positivo assunto da Gesù di fronte alla tradizione giudaica, ne scaturì pure, per una generazione che da tempo immemorabile si era abituata ad andare a cercare tastoni quale fosse l'azione esercitata da Dio sul mondo, che la stessa si trovò indotta ad emettere una teoria intorno ai mezzi di cui Dio si serviva per rivelarsi al mondo, ed in tal modo venne a porre un termine a quella incertezza che fino allora aveva caratterizzato ogni genere di speculazioni. Questa, però, alla pari di qualunque altra teoria della religione, nascondeva in se stessa il pericolo di traviare la potenza della fede; conciossiachè gli uomini si sentono sempre proclivi a riconcigliarsi colla religione facendo ricorso ad una teoria religiosa.

3. — Ma trattandosi di Giudei che credettero in lui, il risultato della predicazione di Gesù non fu soltanto quello di far luce sull'Antico Testamento per mezzo del vangelo, nè di riconfermare il vangelo per mezzo dell'Antico Testamento; no, essa ottenne pure un altro risultato, il quale non fu minore, quantunque venisse ottenuto per via indiretta, e fu quello di distaccare coloro che credettero in Gesù e nel suo vangelo, dalla comunità religiosa dei Giu-

(1) Il Vecchio Testamento da solo non può essere riuscito a convincere la chiesa greco-romana. Ma può probabilmente esser sorta la questione affine, se il Vangelo sarebbe riescito a raggiungere in quel mondo quei risultati che veramente raggiunse se non si fosse trovato unito al Vecchio Testamento. Le varie scuole gnostiche e la chiesa marcionita ci forniscono, almeno fino ad un certo punto, una risposta a questa questione. Ma tutte queste varie scuole e la chiesa marcionita stessa sarebbero sorte senza i presupposti di una comunità cristiana che riconoscesse il Vecchio Testamento?

Digitized by Google

dei, dalla chiesa giudaica. In qual modo avvenne tutto questo. Ecco quanto non possiamo qui fermarci a discutere. Ci basti accennare al fatto che tutto questo era già un fatto compiuto, essenzialmente, nel corso delle prime due generazioni di credenti. Il Vangelo era un messaggio fatto per l'umanità, il quale non cessava di esser tale nemmeno quando non l'aveva ancor rotta per completo col Giudaismo; ma, in breve, quelle generazioni si accorsero essere impossibile far accettare questo messaggio a coloro che non erano giudei, senza abbandonare la chiesa giudaica. Ma l'abbandonare quella chiesa equivaleva al dichiarare che la stessa non era degna di diventare la chiesa universale, e questo non si poteva fare se non pensando che la stessa fin dai suoi primordii fosse assai mal formata, non fosse atta a questa grandiosa missione del vangelo, od anche ammettendo che essa avesse avuto una missione puramente momentanea e temporanea, che avesse già condotto a termine per completo. Nell'uno e nell'altro caso, si rendeva assolutamente necessario sostituirla con un'altra, giacchè, stando al Vecchio Testamento, era cosa indubitabile che Dio non si era accontentato di fornire delle rivelazioni, ma, per mezzo delle stesse, aveva fondata una nazione, aveva fondata una comunità religiosa. Inoltre, il risultato, al quale metteva capo la condotta di quei Giudei che non vollero credere in Gesù, unitamente all'unione dei discepoli di Gesù, i quali, in forza di quella condotta, andavano ognor più unendosi fra di loro, facendo parte a sè, venne raggiunto con uno slancio irresistibile: coloro i quali credono in Gesù, che costituiscono la comunità di Dio, essi sono il vero Israele la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: in quella vece, la chiesa giudaica, la quale persisteva nella sua miscredenza, era la Sinagoga di Satana. Da questa coscienza venne a scaturire — primamente, come potenza nella quale si credeva, ma che incominciò immediatamente ad essere operativa, quantunque non avesse ancora assunta la forma di una republica — da questa coscienza, dico, venne a scaturire la chiesa cristiana, una comunione, speciale di cuori sulla base di una unione personale con Dio, fondata dal

Digitized by Google

Cristo ed assistita dallo Spirito Santo; una comunione la caratteristica essenziale della quale si era quella di considerare come cosa propria l'Antico Testamento, e l'idea secondo la quale essa era veramente il popolo di Dio, buttando perfettamente a mare la concezione dell'Antico Testamento e della chiesa giudaica che ne avevano i Giudei, ed acquistando con ciò lentamente la forma e la potenzialità di una comunità che si sente in forze per mandare ad effetto da sola una missione conquistatrice del mondo.

4. — Questa comunità cristiana indipendente non avrebbe potuto costituirsi se il Giudaismo, precisamente allora, non avesse raggiunto, in conseguenza dei suoi sviluppi interiori ed esteriori, un punto, raggiunto il quale od avrebbe dovuto cessare per completo di crescere, oppure avrebbe dovuto cercare nuove vie di espansione spogliando la vecchia scorza. Questa comunità costituisce il presupposto della storia del dogma, e l'atteggiamento da essa assunto di fronte alla tradizione giudaica, assolutamente parlando, è il punto di partenza dal quale pigliano le mosse tutti gli ulteriori sviluppi, di guisa che, colla remozione di tutte le particolarità nazionali e ceremoniali, essa proclamò di essere veramente ciò che la chiesa giudaica avrebbe voluto essere. Verso la metà del secolo terzo, troviamo che la chiesa cristiana, dopo aver superata una crisi formidabile occupava press'a poco la stessa posizione di fronte al Vecchio Testamento ed al Giudaismo che occupava 150 oppure 200 anni prima (1). Essa affaccia sempre gli stessi diritti in confronto del Vecchio Testamento, e fa poggiare la sua fede e la sua speranza sugli insegnamenti dello stesso. Come prima, essa è pur sempre e strettamente anti-nazionale; sopratutto, poi, è anti-

(1) Qui lasciamo perfettamente da un canto tutti i dotti tentativi che si son fatti per dare un commento del Paolinismo. E nemmeno sentiamo il bisogno di tener conto di talune verità riguardanti la relazione che passa tra l'Antico Testamento ed il Nuovo, nonchè la religione giudaica, verità che vennero esposte dai dottori della chiesa antignostica, le quali sono certamente importantissime, ma non sono state sufficientemente messe a profitto.

Digitized by Google

giudaica, e condanna la comunità religiosa giudaica agli abissi dell'inferno. Parrebbe, quindi, che le basi prime dello sviluppo ulteriore del cristianesimo in quanto chiesa si avessero non appena avvenne la prima rottura dei credenti colla sinagoga, e sin dalla prima formazione di comunità cristiane indipendenti. Il problema, la soluzione del quale tormenterà sempre questa chiesa, ogni qualvolta si faccia a riflettere sulla sua fede, sarà quello di spiegare il Vecchio Testamento, interpretandolo il più che sia possibile in suo favore, nel senso che suoni condanna della chiesa giudaica con tutte le sue forme particolaristiche e nazionali.

5. — Senonchè, la regola anche per interpretare il Vecchio Testamento in senso cristiano originariamente consisteva nella connessione vivace in cui esso si trovava col popolo giudaico e le sue tradizioni; ed una nuova comunità religiosa, una nuova religiosa republica, quantunque già esistesse per la fede e per il pensiero, non era ancora entrata nel novero dei fatti materiali. Inoltre, se noi facciamo il paragone tra la chiesa quale si trovava verso la metà del secolo terzo e le condizioni in cui la cristianità versava 150 oppure 200 anni prima, vedremo che si trattava ormai di una vera e propria republica religiosa, mentre che in un periodo di tempo più antico altro non esisteva che delle comunità separate, sparse qua e colà, le quali credevano in una chiesa celestiale, della quale essi erano l'immagine terrena, alla quale si sforzavano di dare una fisonomia sua propria servendosi dei mezzi più semplici che avessero a loro disposizione, vivendo in una perenne contemplazione del futuro, quasi fossero altrettanti stranieri ed altrettanti pellegrini sulla terra, camminando colla maggior celerità possibile per andare ad incontrare il più presto che fosse loro possibile quel regno, dell'esistenza del quale essi erano assolutamente certi. Ora ci imbattiamo realmente in una nuova republica, politicamente costituita e basata su forme fisse di ogni genere. Fra queste forme ne riconosciamo ben poche di giudaiche, ma vi riconosciamo molti tratti greco-romani, e, per ultimo, perfino nella dottrina di fede sulla

Digitized by Google

quale quella republica era basata, riscontriamo non pochi elementi dello spirito filosofico dei Greci. Ci imbattiamo in una chiesa, costituita come una società politica e come una organizzazione cultuale, in una fede nettamente formulata ed in una scienza sacra; ma c'è una cosa che noi non vediamo più, ed è l'antico entusiasmo ed un individualismo che non siasi sentito inceppato dall'obbligo di sottomettersi all'autorità dell'Antico Testamento. In luogo di imbatterci in una comunità di cristiani entusiasti ed indipendenti, ci imbattiamo in una nuova letteratura della rivelazione, nel Nuovo Testamento e nel Sacerdozio cristiano. Quando ebbero principio tutte queste trasformazioni? In qual modo e sotto l'impero di quali influenze avvenne che la fede viva dei primi giorni di questa chiesa si trasformò in un credo al quale tutti dovevano prestare la loro adesione? in qual modo e sotto l'impero di quali influenze la soggezione al Cristo si venne trasformando in una cristologia filosofica, la santa chiesa nel *corpus permixtum*, l'ardente speranza riposta nel regno dei cieli in una dottrina dell'immortalità e della deificazione, la profezia nella dotta esegesi e nella scienza teologica, i portatori dello spirito in chierici, i fratelli in un laicato obbligato ad una perenne soggezione al clero, i miracoli e le guarigioni degli ammalati in un bel nulla oppure nel clericalismo, le ferventi preghiere nelle solennità del rituale, la rinunzia del mondo in un geloso dominio sul mondo, lo spirito nelle strettoie e nella legge?

La risposta non è difficile: tutte queste trasformazioni risalgono precisamente al momento in cui il vangelo prese a staccarsi dalla chiesa giudaica. Una fede religiosa che voglia fondare una comunione sua propria, la quale si trovi in opposizione con un'altra, è costretta a pigliare a prestito da quest'altra ciò di cui può avere bisogno. Quella religione che voglia essere veramente vita e sentimento del cuore non può trasformarsi in una semplice cognizione che determini la grande moltitudine degli uomini senza bruciare un granellino d'incenso ai loro desiderii ed alle loro opinioni. Anche

Digitized by Google

coloro che sono forniti della maggiore santità debbono vestirsi alla foggia dei profani della terra, se vogliono riuscire a fondare sulla terra una confederazione che vada a pigliare il posto di un'altra; e se, in luogo di rendere schiava la ragione, si propongono veramente e semplicemente di guidarla e convincerla. Allorquando la nazione giudaica si rifiutò di ammettere il vangelo, e questo si emancipò da ogni relazione con quella, già era stabilito in qual luogo avrebbe preso il materiale che gli sarebbe stato necessario per poter costituire di per se stesso un nuovo corpo e trasformarsi in una chiesa ed in una teologia. Queste forme non potevano essere nazionali e particolari, nel significato che comunemente si annette alla parola; a questo riguardo il contenuto del vangelo era troppo ricco; ma, una volta separata dal Giudaismo, anzi, prima ancora che avvenisse per completo questa separazione, la religione cristiana era venuta a trovarsi a contatto col mondo romano e con una cultura che già da secoli aveva dominato e dominava il mondo, e cioè colla cultura greca. La chiesa cristiana si sviluppò in seno al mondo romano ed in seno alla cultura greca, in opposizione alla chiesa giudaica. Questo fatto possiede per la storia del dogma quella stessa importanza che è posseduta dall'altro fatto al quale abbiamo accennato più sopra, che, cioè, questa chiesa si era continuamente nutrita del Vecchio Testamento. Naturalmente, la cristianità sapeva di essere in opposizione coll'impero e colla sua cultura, a quella guisa che sapeva di essere in opposizione col giudaismo; ma questo, fin da principio, non tenendo conto di alcune poche eccezioni, non fu senza riserve. Nessuno può servire a due padroni; ma, pur volendo fondare una potenza spirituale in questo mondo, colui che la vuol fondare non può esimersi dal servire ai suoi padroni terreni, anche se vuole naturalizzare nel mondo lo spirituale. Dalla rottura intervenuta tra la chiesa cristiana e la chiesa giudaica ne vennero a scaturire varie conseguenze, una delle quali fu questa: la necessità di estrarre dal mondo greco romano quelle pietre che erano necessarie per costruire il nuovo edificio della chiesa, e

Digitized by Google

non solo questa, ma anche l'idea che il cristianesimo avesse a trovarsi in stretta relazione assai più col mondo greco romano che non colla sinagoga. Ed una volta che questa chiesa fosse stata innalzata, ne avveniva necessariamente che dovesse sbollire parecchio il primitivo entusiasmo. Una volta avvenuta la separazione dal giudaismo, era necessario ammettere lo spirito di un altro popolo, e si presesentava pure spontanea la questione: in qual modo far convergere a proprio vantaggio l'Antico Testamento?

6. — Senonchè, a questo proposito, se si trattava in modo più particolare, di una necessità esterna, ciò non toglie che si trattasse pure di una necessità interna. All'epoca in cui comparve Cristo, il giudaismo e l'ellenismo si trovavano fra di loro in lotta aperta, non soltanto come due forze dissimili di uguale valore, ma anche perchè il giudaismo, pur avendo avute le sue origini da un popolo assai più piccolo, però era riuscito a diventare una potenza spirituale universale, la quale, separata dalla sua nazionalità d'origine, era riuscita a pervadere, per questa stessa ragione, tutte le straniere nazioni. Esso si teneva strettamente aggrappato al giudaismo e la cura gelosa che le sue scolte avanzate mettevano nella custodia delle barriere che proteggevano i loro nazionali possedimenti, altro non è che una prova del progredire della decomposizione in seno alla nazione giudaica. Infallibilmente, Israele era in possesso di un sacro tesoro che possedeva un valore incommensurabilmente maggiore di tutti i tesori dei Greci, e questo tesoro era il suo Dio vivente; ma oh! in quale miserabile vaso questo tesoro veniva conservato, e quanto tutto il resto che era posseduto da questa nazione era inferiore in comparazione delle nazioni più ricche, in comparazione della potenza, della delicatezza e della libertà degli spiriti greci e dei loro intellettuali possedimenti. Un movimento come il cristianesimo, il quale veniva a scoprire ai Giudei un'anima la dignità della quale non dipendeva affatto dall'esser figli di Abramo, ma dalla responsabilità della stessa di fronte a Dio, un movimento di questo genere non poteva continuare ad ammantarsi delle forme giudaiche,

Digitized by Google

per diffuse che queste potessero essere, e non poteva tardare molto a scoprire che lo spirito greco aveva scoperto e preparato il campo che veramente gli si confaceva; εἰκότως Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρις τῆς παρουσίας ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολική (la legge ai Giudei, ai Greci la filosofia, innalzata fino alla Parousia; a partire da quell'epoca l'invito cattolico). Ma, in principio, il Vangelo venne predicato esclusivamente alle pecorelle sperdute della casa di Israele, e ciò che le univa intimamente e profondamente coll'ellenismo non aveva ancora fatta la sua apparizione in nessuna forma delimitata di cultura.

In quella vece, la dottrina di fede della chiesa, nel suo periodo di incubazione, che va dagli Apologisti sino all'epoca di Origene, solo con molta difficoltà si può dire che abbia conservato qualche traccia od anche qualche ricordo di quel tempo in cui il vangelo non si era ancora distaccato per completo dal giudaismo. Per questa stessa ragione, riesce assolutamente impossibile comprendere questa incubazione e questo sviluppo, esclusivamente stando attaccati a quegli scritti che ancora ci rimangono quale monumento di quel brevissimo periodo di tempo primitivo. Chi volesse tentare di dedurre la genesi del sistema dottrinario della chiesa dalla teologia di S. Paolo, oppure dal compromesso intervenuto tra le varie idee dottrinarie di origine apostolica, farebbe un tentativo destinato al fallimento; giacchè non potrebbe fare a meno di riconoscere che nella maggior parte delle premesse della dottrina cattolica di fede si riscontra un elemento che riesce impossibile ammettere che rappresenti l'elemento dominante del Nuovo Testamento (1). E questo elemento è rappresentato dallo spirito el-

(1) Infatti, non c'è un solo scritto del Nuovo Testamento che non tradisca l'influenza dei metodi di pensiero e delle condizioni generali della cultura del tempo che vennero a scaturire dall'ellenizzazione dell'oriente: questo fatto rimane attestato perfino dall'uso della traduzione greca del Vecchio Testamento. Che anzi, noi andiamo ancora più oltre, ed affermiamo arditamente che lo stesso vangelo, considerato storicamente, non è intelligibile, se noi ci limitiamo a confrontarlo col giu-

Digitized by Google

lenico (1). Quanto più noi ci rivolgiamo indietro per poter rintracciare la storia della propagazione della dottrina di fede della chiesa, e cioè, dalla metà del terzo secolo sino alla fine del primo,

---

daismo solamente, considerandolo come immune da ogni e qualunque altro genere di influenze straniere. Ma, d'altra parte, è altrettanto vero quanto chiaro che, specificamente, le idee elleniche non sono il presupposto nè del vangelo nè della maggior parte degli altri scritti del Nuovo Testamento. Si tratta di una questione che riguarda più che altro un'atmosfera spirituale generale che venne creata dall'ellenismo, il quale venne a corroborare sopratutto l'elemento individuale, e con esso l'idea della personalità completa, in se stessa vivente e responsabile. Date queste basi, noi ci incontriamo, nel vangelo e negli antichissimi scritti cristiani, in un metodo religioso di pensiero che, in quanto questi scritti dipendono da un qualunque metodo di pensiero primitivo, è determinato dallo spirito dell'Antico Testamento, (salmi, profeti) e dal giudaismo preso nel suo complesso. Ma la cosa corre ben diversamente per ciò che riguarda i primitivi scritti cristiani usciti da penne di cristiani-gentili. A questo proposito, il metodo di pensiero si trova ad essere talmente determinato dallo spirito ellenico, che ci pare di fare la nostra entrata in un mondo affatto nuovo, e ciò quando passiamo dai Sinottici, da Paolo e da Giovanni a Clemente, a Barnaba, a Giustino od a Valentino. Perciò, possiamo dire, sopratutto dando un'idea generale della storia del dogma, che, fatta eccezione dell'atmosfera spirituale generale, non appena il vangelo entrò su suolo gentile cristiano, subì l'influenza dello spirito ellenico e ciò per mezzo di coloro che per nascita erano greci. Non fa veramente eccezione nemmeno Paolo, in quanto che, nonostante le dotte discussioni del Weizsäcker (*l'epoca apostolica*, vol. I, Lib. II) e dell'Heinrici, (*das 2 sendschreiben an die korinthier*, 1887, p. 578) intorno all'ellenismo di Paolo, è certo che il metodo di pensiero religioso del grande apostolo, nel senso stretto della parola, e perciò anche la formazione dottrinaria che fu tutta sua, sono ben poco determinati dallo spirite greco. Ma è degno sopra tutto di nota che, come missionario ed apologista, egli si servì assai spesso delle idee greche (Epistole ai Romani ed ai Corintii). Egli non ebbe punto paura di rivestire il pensiero evangelico delle forme che erano proprie del pensiero greco. In queste dimensioni noi siamo già in grado di osservare in lui gli inizii di di quello sviluppo che ci è dato rintracciare in modo così chiaro in seno alla chiesa gentile da Clemente a Giustino, e da Giustino ad Ireneo.

(1) L'universalismo completo della salute si trova in quella concezione del cristianesimo che è propria di Paolo. Ma questa concezione è veramente singolare. Imperocchè: 1) l'universalismo paolino è basato sopra di una critica della religione, compreso il Vecchio Testamento, la quale, perciò, non era nè compresa nè abbracciata da tutta quanta la cristianità. 2) Perchè Paolo non solamente non formulò nessuna teoria perfettamente e nettamente antigiudaica, ma riconobbe sempre le prerogative del popolo di Israele in quanto popolo. 3) Perchè l'idea che egli ebbe

Digitized by Google

tanto più ci veniamo ad accorgere dell'esistenza di una lacuna, tanto più veniamo a scoprire l'influenza improvvisa di un elemento completamente nuovo. Ciò che veniamo a scoprire si è piuttosto la scomparsa graduale di un elemento originario, l'elemento entusiastico ed apocalittico, e cioè, la scomparsa graduale della sicura coscienza di un possesso immediato dello spirito divino, e della speranza del futuro, che fa sì che si conquisti il presente; la scomparsa della pietà individuale perfettamente conscia e padrona di se stessa, che vive nel pensiero del mondo futuro, non riconosce alcuna autorità esterna, non riconosce alcuna barriera esterna. Questa pietà si fece sempre più debole, finchè finì per scomparire del tutto: a poco a poco andò sempre più crescendo l'uso e l'utilità dell'antico codice della rivelazione, l'Antico Testamento, sotto le influenze elleniche che ne controllavano e dirigevano il lavorio di utilizzazione, giacchè l'utilizzazione dell'Antico Testamento ed il la-

---

del vangelo, unitamente a tutta quanta la cultura greca di cui era fornito, è indipendente da quanto l'ellenismo aveva di più profondo. Questa particolarità del vangelo paolino ci fornisce la ragione in base alla quale possiamo spiegarci perchè ben piccola fu la parte dello stesso che potè passare dal suo vangelo nella coscienza comune della cristianità, parte che si restrinse quasi esclusivamente all'universalismo della salute, e ci fornisce pure la ragione per cui ci capacitiamo come gli ulteriori sviluppi della chiesa non si possono spiegare partendo dal punto di vista del paolinismo. Perciò, si deve dire che il Baur vide perfettamente giusto quando riconobbe che se noi vogliamo comprendere le formazioni post-paoline, dobbiamo andare in cerca di un elemento ben diverso e più potente. Però, nella scelta di questo elemento, egli cadde in un errore fondamentale quando introdusse il cristianesimo giudaico troppo ristretto ai limiti di nazionalità, ed inoltre diede un'importanza eccessiva al paolinismo col concepirlo come una dottrina cristiano-gentile. Una grave difficoltà in cui s'imbatte lo storico della chiesa primitiva consiste in questo, che egli non può pigliare le mosse dal paolinismo, il fenomeno più chiaro dell'epoca apostolica, procurando con questo di spiegare lo sviluppo susseguente, giacchè in realtà le premesse di questo ulteriore sviluppo non si possono indicare sommariamente, precisamente perchè sono di carattere troppo generale. Però, e per un altro verso, la teologia paolina, questa teologia di uno il quale fu fariseo, costituisce la prova più forte che per noi desiderare si possa della potenza indipendente ed universale dell'impressione che venne prodotta dalla persona di Gesù.

Digitized by Google

vorio delle influenze elleniche camminarono sempre di pari passo. Nei tempi più antichi, le chiese si servirono ben poco dell'uno e sentirono ben poco il lavorio delle altre, perchè nella ispirazione religiosa individuale che avevano intorno alle basi della predicazione di Cristo e nella sicura speranza del suo regno che doveva manifestarsi entro brevissimo spazio di tempo, trovavano un nutrimento assai maggiore di quello che potesse esser loro dato sia dall'Antico Testamento che dalle influenze greche. Fra i primitivi cristiani si trovavano già in azione quei fattori che noi vediamo in azione nel secondo e terzo secolo, e cioè li troviamo in azione fra i primitivi cristiani che venivano dal paganesimo. In nessun luogo del grande sviluppo che si verificò tra la prima epistola di Clemente e l'opera di Origine περὶ ἀρχῶν noi riscontriamo una lacuna troppo profonda. Anche l'importanza assunta dall' « Apostolico » si poteva già prevedere sin dalla fine del primo secolo, e l'entusiasmo ha sempre avuto un limite (1). Perciò, la divisione più decisiva si può ritenere che avvenisse verso la fine del primo secolo; ossia, e più esattamente, l'elemento relativamente nuovo, e cioè, l'elemento

---

(1) Negli stessi scritti principali del Nuovo Testamento noi abbiamo una doppia concezione dello spirito. Secondo l'una di queste concezioni, Egli scendeva sul credente in modo spasmodico, si esprimeva per mezzo di segni visibili, spogliava gli uomini della loro propria coscienza, e li faceva uscire di sè. Secondo l'altra, lo spirito è un possesso costante del cristiano, opera in lui illuminandone la coscienza e corroborandone il carattere, ed i suoi frutti sono rappresentati dall'amore, dalla contentezza, dalla pace, dalla pazienza, dalla dolcezza, ecc. (Gal. V, 22). Sopra tutti, Paolo apprese ai cristiani ad apprezzare questi frutti dello spirito al di sopra di tutti gli altri effetti dell'opera sua. Ma a questo proposito nemmeno egli ci ha data un'idea veramente chiara: giacchè « egli stesso parlava assai più lingue di loro tutti ». Inoltre, lo « spirito » se ne sta nello « spirito ». Si sentiva nello spirito di figliuolanza un dono perfettamente nuovo proveniente da Dio, che ricrea la vita, un miracolo di Dio; inoltre, questo spirito dà pure la stura ad una serie di improvvise esclamazioni — « Abba, Padre »; ed in tal modo si rivelava in un modo che si poteva scorgere coi sensi. Per questa stessa ragione, lo spirito di estasi e lo spirito dei miracoli appariva identico allo spirito dei miracoli. (Vedi Gunkel, *die Wirkungen d. h. geistes nach der populaen anschauung der apost. zeit.* Göttingen, 1888).

Digitized by Google

greco, che è di grande importanza nella costituzione della chiesa allo stato di republica, e conseguentemente nella formazione della sua dottrina, si trova realmente presente nelle chiese dell'età apostolica. Però, prima che potesse trovarsi a suo bell'agio nel vangelo, dovettero passare due secoli, quantunque nel vangelo ci fossero non pochi punti di connessione.

7. — La causa di questo grandioso fenomeno storico è chiara. Essa è contenuta nel fatto che il vangelo, rigettato dalla grande maggioranza del popolo giudaico, venne prestissimo proclamato a coloro che non erano ebrei, sì che nel corso di poche decadi la maggior parte di coloro che lo professavano appartenevano al numero dei Greci, e perciò l'impulso dato allo sviluppo del dogma cattolico avvenne in massima parte nei limiti della cultura greco-romana. Ma questa cultura mancava assolutamente della potenzialità che sarebbe stata necessaria per poter comprendere sia l'idea di un Vecchio Testamento avverato, e della sua teocrazia, che l'idea messianica. Perciò, occorreva assolutamente, o trascurare, oppure rimodellare ambedue questi elementi essenziali dell'originaria proclamazione (1). Ma non possiamo permetterci di addentrarci in tutta una serie di particolarità di dettaglio, per importanti che esse possano essere, quando si sa che tutto quanto l'aggregato di idee, di percezioni e di presupposizioni storico-religiose, che si basavano sul Vecchio Testamento, comprese in senso cristiano, si presentavano come qualche cosa di nuovo e di strano. Riesce facile abbastanza impadronirsi delle parole, ma non è altrettanto facile impadronirsi delle idee pratiche. Le idee morali e religiose e gli ideali dominanti nel mondo della cultura greca non potevano fare a meno di insinuarsi nel seno delle comunità composte di Gentili, mettendosi accanto alla

(1) Si può dire che ἀθαδρασία (ζωὴ αἰ ὠ υιος), da un lato, ed ἐκκλησία, dall'altro, apparissero già in luogo di Βασιλεία του θεον, e che l'idea di Messia finisse per essere sostituita da quella di Maestro divino e di Dio manifestatosi nella carne.

Digitized by Google

religione dell'Antico Testamento, considerata come una presupposizione del vangelo. Di tutto il cumulo enorme di materiale che formava il patrimonio della cultura dei Greci, sia nel modo in cui venne formulato da Paolo, che in quello in cui venne formulato da altri, ben poche furono le idee rudimentarie che poterono essere assimilate fin dapprincipio. Per questa stessa ragione, la dottrina di fede della chiesa cattolica, nella sua incubazione e nel suo stabilirsi, non si può considerare semplicemente come una continuazione di quella che, unendo fra di loro delle cose che sono perfettamente diverse, si è voluto indicare col nome di « Teologia biblica del Nuovo Testamento ». La teologia biblica, anche se presa entro limiti ragionevoli, non si può dire che sia un presupposto della storia del dogma. I cristiani sorti dal gentilesimo erano poco in grado di comprendere le controversie che per tutta l'epoca apostolica dilaniarono le chiese di origine giudaica, ossia il cristianesimo giudaico. I presupposti della storia del dogma sono contenuti in talune idee fondamentali, o meglio in taluni speciali motivi del vangelo, (nella predicazione riguardante Gesù Cristo, nella dottrina della morale evangelica e della vita futura, nel Vecchio Testamento in quanto era capace di ricevere una qualunque interpretazione, ma che andava interpretato in relazione al Cristo ed alla storia evangelica) e nello spirito greco (1).

---

(1) Uno dei meriti di Bruno Bauer si è quello (*christus und die cäsaren*, 1877), di aver saputo apprezzare il significato reale dell'elemento greco nel cristianesimo gentile che divenne poi la chiesa e la dottrina cattolica, come pure quello d'aver saputo apprezzare l'influenza del giudaismo della Diaspora quale preparazione a questo cristianesimo gentile. Ma questi contributi, che non si può negare siano forniti di grande valore, per malavventura sono stati spogliati della forza necessaria ad ingenerare la convinzione dalla critica infondata da lui fatta della letteratura cristiana primitiva, alla quale sono stati sacrificati e Cristo e Paolo. Un poco più prudenti sono le indagini dell'Havet contenute nel IV volume del suo *le christianisme*, 1884; *le nouveau testament*. Egli si è acquistato un merito indiscutibile coll'interpretare in modo corretto quegli elementi del cristianesimo gentile che finirono per svilupparsi nel cattolicismo, ma, per disgrazia, troppo spesso la sua critica letteraria

Digitized by Google

8. — Quanto abbiamo esposto nelle pagine precedenti sta ad indicare che la differenza che passa tra lo sviluppo che pose capo alla dottrina cattolica intorno alla religione e la condizione originaria che presiedette a tale sviluppo, non era una differenza veramente completa, ossia tale da involgere contraddizione. Riconoscendo il Vecchio Testamento come un libro della divina rivelazione, i cristiani che erano venuti dal gentilesimo ricevettero con esso, per così dire, uno specchio religioso di ciò che si praticava fra i giudei cristiani, presero a dipendere dall'interpretazione che ne era stata data sin dapprincipio, e ricevettero pure una gran parte di quella letteratura giudaica che andava unita all'Antico Testamento. Ma il possesso di un linguaggio religioso comune e di una letteratura religiosa comune non rappresenta semplicemente un

---

perfettamente astratta, e ci fa ricordare di troppo la critica del Voltaire, e perciò, quando scende a particolarità di dettaglio siamo costretti a confessare che questi sono troppo spesso arbitrarii ed insostenibili. Al giorno d'oggi, in Olanda esiste una scuola strettamente affine a quella di Bruno Bauer e dell'Havet, la quale tenta di bandire per completo dal mondo il cristianesimo primitivo. Cristo e Paolo sarebbero delle creazioni del secondo secolo: la storia del cristianesimo avrebbe principio col passaggio dal primo al secondo secolo, fenomeno particolare et autoctono prodottosi sul terreno del giudaismo ellenizzato, il quale era in cerca di un Messia. Questo giudaismo creò Gesù Cristo precisamente a quella guisa che i filosofi religiosi greci di un'epoca un poco più recente crearono il loro salvatore (Apollonio, per esempio). La chiesa marcionita produsse Paolo, e la chiesa cattolica, che da allora si andò sviluppando, lo completò. Vedi i numerosi trattati del Loman; i *verisimilia* del Pierson e del Naber (1886) e l'opera inglese anonima « *antiqua mater* » (1887), inoltre, le opere dello Steck (vedi sopratutto, *untersuchung uber den galayerbrief*). Contro queste opere, vedi P. V. Schmidt, « *der galaterbrief* », 1892. Per poter scartare, come se si trattasse di semplici assurdità, tutti questi tentativi, che tuttavia non sono riusciti ad occuparsi dell'argomento con opere veramente vigorose, si richiede una speciale e profonda conoscenza dei problemi che presenta la storia dei primi due secoli della chiesa cristiana. Questi tentativi attingono la loro forza dalle difficoltà e dalle ambiguità che si trovano contenute nella storia della formazione della tradizione cattolica nel corso del secondo secolo. Però mi pare che siavi una circostanza la quale fornisce un argomento irresistibile contro queste nuove ipotesi, ed è questa, che ci si vorrebbe costringere a considerare come una contraffazione un documento qual'è quello dell'Epistola di Paolo ai Corintii.

Digitized by Google

vincolo di unione esterna, per quanto l'istinto ad introdurre nelle forme di linguaggio nuovamente acquisite delle idee vecchie alle quali si era abituati possa esser forte. E quindi, l'Antico Testamento giudaico, spoglio di quelle particolarità che lo rendevano qualche cosa di esclusivamente nazionale, ha continuato a rimanere la base del cristianesimo, o meglio della cristianità. La quale riuscì ad assimilare questo elemento collo spirito greco, sì, ma non potè esimersi dal far continuamente ritorno alla sua idea fissa, la quale era la fede in Dio considerato come Creatore e Legislatore del mondo. Per tutto il tempo che durò il corso del suo sviluppo, essa andò a poco a poco rigettando non poche parti importanti di quell'elemento giudaico, ed in epoca più recente ne prese a prestito altre dal grandioso tesoro di cultura che le era stato trasmesso dai padri suoi. Essa si trovò pure in grado di trar profitto di quegli aspetti che meno sembravano adattabili, se non altro, come mezzo di riconferma esterna delle sue proprie idee. L'Antico Testamento applicato al Cristo ed alla sua chiesa universale, rimase pur sempre allo stato di documento decisivo, e ciò assai tempo prima che gli scritti cristiani ricevessero la stessa autorità, assai tempo prima che le dottrine individuali ed i detti e le massime contenute negli scritti apostolici venissero ad esercitare una qualunque influenza sulla formazione della dottrina ecclesiastica.

9. — Ma l'accordo tra i credenti palestinensi e le prime comunità cristiane sorte in seno al gentilesimo non avvenne solo per questo lato; esso avvenne pure per un altro lato, e quell'accordo durò per lo spazio di più di un secolo, quantunque a poco a poco andasse scomparendo. E quale fu l'elemento che produsse questo accordo? Esso fu l'elemento entusiastico; questo unì fra di loro tutte le comunità cristiane; fu la coscienza di trovarsi in una unione immediata con Dio, unione che si operava per mezzo dello Spirito; in forza di questa unione essi ricevevano per via immediata da Dio il dono dei miracoli, delle facoltà speciali ed il dono delle rivelazioni, che veniva loro concesso individualmente, e che essi rivolgevano al ser-

Digitized by Google

vizio della chiesa. La Depotenziazione della religione cristiana, in forza della quale uno poteva credere nella ispirazione di un altro, ma non si accorgeva più della sua propria ispirazione, anzi, non osava sentirla, viene a coincidere perfettamente collo stabilirsi del cristianesimo sul suolo greco. In quella vece, dovettero passare ben due secoli prima che la decadenza e la riflessione sopprimessero, in tutto od in parte, quelle forme nelle quali in origine si manifestava la coscienza personale di una unione intima con Dio (1). Ciò posto, è proprio dell'entusiasmo, l'assumere le forme più di-

(1) Quantunque fin qui non siasi mai fatto, sarebbe assai utile esaminare fino a qual punto le visioni, i sogni e le apocalissi, da un lato, ed il diritto di parlare nella potenza e nel nome dello Spirito Santo, dall'altro, occuparono un posto in seno alla chiesa primitiva; ed inoltre il dimostrare in qual modo furono vicini a morire fra il laicato, ma continuarono a vivere fra il clero ed i monaci, ed in qual modo, anche fra il laicato, si manifestarono di tanto in tanto delle sporadiche risurrezioni delle stesse. Grandissimo è il materiale che, a questo proposito, ci vengono presentando i primi tre secoli. Qui dobbiamo limitarci ad accennare ad una porzione minima dello stesso: Ignat, *ad rom. VII, 2; ad philad VII, ad eph. XX, I,* ecc.; *I Clement. LXIII, 2; Martyc. Polye.; acta perpet. et felicit.;* Tertulliano, *de anima, I, 46;* Major paene vis hominum e visionibus deum discunt ». Orig. C. Celsum, I, 46: πολλὰ ὡσπερεὶ ἄκουτες προσεγηλύθασι χριστιανισμῶ πυεύματός τινος τρέφαυτος . . . . . καὶ φαυτασιώσαντος αὐτούς ὕπαρ ἢ ὄναρ (pare che anche Arnobio venisse indotto a convertirsi al cristianesimo da un sogno). Cipriano fa un uso grandissimo dei sogni, delle visioni, ecc., vedi, a mo' d'esempio, Ep. XI, 3-5: XVI, 4 (« Praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocente aetas, quae in ecstasi videt », ecc.); XXXIX, I: LXVI, 10 (Interessantissimo è questo passo: « Quamquam sciam somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri, sed utique illis, qui malunt contra sacerdotes credere quam sacerdoti, sed nihil mirum, quando de Joseph fratres sui dixerunt: ecce sommiator ille », ecc.) Uno di coloro che presero parte alla controversia battesimale svoltasi in seno al gran sinodo di Cartagine, scrive: « secundum motum animi mei et spiritus sancti ». In tempo di persecuzione si evocava con una forza speciale l'elemento entusiastico, come lo dimostrano, nella seconda metà del secolo terzo, in modo particolare gli atti dei martiri africani. Cfr. specialmente la *passio Jacobi, Mariani,* ecc. Ma quando si trattasse di entusiasmo che non fosse conveniente, esso viene chiamato col nome di entusiasmo demoniaco, come avvenne nel caso dei Montanisti. Anche Costantino si lasciò dirigere da una serie di sogni e di visioni provenienti, egli credeva, da Cristo (Vedi la sua *vita*).

Digitized by Google

verse di espressione, a seconda delle diversità degli impulsi dai quali si sente mosso, ed in tal modo, assai spesso, in luogo di unire non fa altro che separare. Ma, finchè non siano sopravvenute la critica e la riflessione, e dinanzi all'entusiasmo non venga a brillare un ideale un poco più uniforme, esso unisce veramente, ed è in questo senso che tra i primitivi cristiani venuti dal giudaismo e le entusiastiche comunità che erano sorte dal gentilesimo, esisteva veramente una certa qual identità di disposizioni.

10. — Ma, e per ultimo, esisteva ancora un elemento di unione tra le origini dello sviluppo alla volta del cattolicismo, e la condizione d'origine della religione cristiana, in quanto era un movimento verificatosi in seno al giudaismo, elemento del quale non si può trascurare l'importanza, quantunque, a questo proposito, abbiamo delle buonissime ragioni per lagnarci della tradizione, la quale è estremamente oscura. Tra il mondo greco-romano che brancicava alla ricerca di una religione spirituale e la republica giudaica che già possedeva una tale religione a titolo di proprietà nazionale, quantunque si trovasse profondamente viziata dall'esclusivismo egoistico di quel popolo, già da lungo tempo esisteva un giudaismo il quale, compenetrato dello spirito greco, si era dedicato *ex professo* all'impresa di arrecare una religione nuova al mondo greco, e questa religione era la religione giudaica, ma non la religione giudaica antica, sibbene una religione giudaica nuova, la quale aveva già assunta una fisonomia greca, una religione filosoficamente modellata, spiritualizzata e secolarizzata. A questo proposito, si deve dire che era già avvenuta una unione abbastanza stretta dello spispirito greco colla religione dell'Antico Testamento, e ciò dentro i confini dell'impero e, sebbene in grado minore, perfino dentro i confini della Palestina. Se non ci è lecito pensare che ogni cosa andasse dissolta in una mistura greggia ed eterogenea, dobbiamo essere in grado di distinguere con chiarezza questa unione avvenuta tra il Giudaismo e l'Ellenismo e la religione spiritualizzata che ne fu il prodotto, dalle influenze poderose, si, ma indeterminate, che lo spi-

Digitized by Google

rito greco esercitò su tutte le cose giudaiche, e che hanno rappresentato una condizione storica o preparazione del vangelo. A mio modo di vedere, questa alleanza non ebbe alcun significato, fu di ben poco momento per le *origini* del Vangelo, ma ebbe una importanza decisiva, prima di tutto, per la propagazione del cristianesimo e poi anche per lo sviluppo del cristianesimo verso il cattolicismo, e per la genesi della dottrina cattolica di fede (1). A questo proposito, non possiamo certo fare il nome di qualche potente personalità che abbia legato il suo nome a questa impresa, ma possiamo accennare a tre fatti capitali che provano assai più di quello che potrebbe provare un certo numero di nomi di persone. 1) La propaganda del cristianesimo nella *diaspora* seguì dappresso la propaganda giudaica ed almeno in parte, anche, la sostituì, e cioè, il vangelo venne primamente predicato a quei gentili che già erano a conoscenza delle linee generali della religione giudaica, e che già assai spesso erano considerati come facienti parte di un giudaismo di second'ordine, nel quale si trovavano uniti in una particolare mistura gli elementi giudaici e greci. 2) La concezione dell'Antico Testamento, quale la riscontriamo nei più antichi maestri cristiani che provenivano dal paganesimo, il sistema di spiritualizzarlo, ecc., concorda in modo meraviglioso, sorprendente con i metodi che contraddistinsero i Giudei della scuola Alessandrina.

(1) Per ciò che riguarda il primo fatto, la « *dottrina degli apostoli* » da poco scoperta nella sua interezza, nella prima parte, che è una parte morale, lascia scorgere una grande affinità colla filosofia morale che venne formulata dai Giudei Alessandrini e presentata al mondo greco come una dottrina divinamente rivelata: Vedi Massebieau, *l'enseignement des XII apotres*, Paris, 1884, e nel Giornale « *Le temoignage* », 7 febbraio 1885. Usener, nella prefazione da lui apposta alla *gesch. abhandl. jacob. Bernays*, da lui pubblicata nel 1885, p. V, indipendentemente dal Massebieau, espone le relazioni che intercedono tra i cap. 1-5 della « *dottrina degli apostoli*, ed il poema Pholicdeano (vedi Bernays, opera, p. 192). In epoca un poco più recente, il Taylor (*the teaching of the twelve apostles*, 1886) emise l'ipotesi che la *didache* fosse di origine giudaica, ed io sono pervenuto alla stessa conclusione indipendentemente da lui: vedi il mio trattato: *die apostellehre und die judischen beiden wege*, 1886.

Digitized by Google

3) Ci sono dei documenti cristiani abbastanza numerosi di origine sconosciuta, i quali concordano per completo nel piano, nella forma e nel contenuto cogli scritti greco-giudaici della Diaspora, quali sarebbero, per esempio, gli Oracoli sibillini cristiani, ed il trattato « *de monarchia* » del pseudo-Giustiniano. Ci sono pure numerosi trattati dei quali è impossibile dire se siano di origine cristiana, oppure, giudaica.

Il Giudaismo Alessandrino non è certamente il giudaismo palestinense, ma è pur sempre giudaismo. Siccome il Vangelo penetrò in tutto quanto il giudaismo, dandogli una spinta in avanti, così deve pure aver esercitata la sua efficacia sul giudaismo non palestinense. Ma questo stesso fatto faceva già presagire la transizione del vangelo alla regione greca che non era giudaica, e la sorte che quivi lo attendeva. Giacchè quel giudaismo non palestinense fu il ponte di passaggio che venne posto tra la chiesa e l'impero romano, unitamente a tutta la sua cultura (1). Il vangelo passò nel mondo principalmente per mezzo di questo nuovo ponte di con-

(1) Si sa benissimo che il giudaismo, ai tempi in cui comparve Cristo, era diviso in un gran numero di tendenze fra di loro diversissime. Oltre al giudaismo farisaico che pretendeva di rappresentare il vero e proprio giudaismo, c'era un mucchio immenso di formazioni che rappresentavano il risultato del contatto del giudaismo con le idee, i costumi e le istituzioni straniere e (non escluse quelle di Babilonia e della Persia), e che ebbero una grande importanza per lo sviluppo della chiesa predominante, nonchè per la formazione di quelle comunioni cristiane che presero il nome di gnostiche. Gli elementi ellenici trovarono modo di infiltrarsi perfino nella teologia farisaica. Il giudaismo ortodosso stesso presenta dei contrassegni che stanno a dimostrare come non ci fosse movimento spirituale che potesse sfuggire all'influenza della vittoria ottenuta dalla Grecia sull'Oriente. Inoltre, chi sarà colui il quale osi dire in modo definitivo quali siano state le origini e le cause di quella spiritualizzazione della religione e di quella limitazione imposta al principio morale, di cui troviamo tracce così abbondanti nell'epoca Alessandrina? Quelle popolazioni che abitavano le coste orientali del Mare Mediterraneo, già fin dal quarto tecolo A. C. possedevano una storia comune, e perciò avevano delle convinzioni religiose che fra di loro si rassomigliavano. Chi può dire quale somma di elementi ciascuna di quelle popolazioni si acquistò direttamente di per sè coi suoi studii, e quale invece ottenesse mediante il libero scambio delle opinioni? Ma quanto più veniamo ad ac-

Digitized by Google

giunzione. A questo proposito, Paolo lavorò non poco, ma le sue chiese non seppero battere la strada che egli aveva loro aperta, e non furono in grado di retrocedere sui loro passi per andarla a rintracciare (1). Infatti, egli si fece greco, e si accinse pure all'impresa di mettere i tesori della cultura greca al servizio del vangelo. Ma la scienza del Cristo crocifisso, alla quale egli subordinava ogni altra scienza, che riteneva possedesse solamente un valore preparatorio, nulla aveva di comune colla filosofia greca, giacchè l'idea della giustificazione e la dottrina dello spirito, che, unite, costituivano quel contenuto che fu una delle più particolari caratteristiche del suo cristianesimo, erano perfettamente irreconciliabili colla morale e gli ideali religiosi dell'Ellenismo (Rom. VIII). Ma le

---

corgerci di questo, tanto più dobbiamo guardarci ben bene dal confondere un ordine di fenomeni con un altro cancellandoli. Il dire che una cosa è ellenica semplicemente perchè la stessa fu un elemento che concorse nella formazione di tutti i fenomeni del tempo è ben poca cosa. Tutti i grandi partiti politici che caratterizzano la nostra vita politica di oggi dipendono dalle idee del 1789, ma dipendono pure dal mondo delle idee romane. Il verificare tutto questo è altrettanto giusto quanto è facile, ma è altrettanto difficile determinare la misura ed il modo in cui questa influenza si è ita esercitando su di ciascun gruppo. E tuttavia questa la è veramente una questione abbastanza importante che meriterebbe di esser risolta e che fa veramente al caso nostro. Il dire che il farisaismo, oppure il vangelo, oppure l'Antico Cristianesimo Giudaico, è ellenico, non sarebbe un paradosso, no, ma sarebbe una confusione.

(1) Sotto questo riguardo, gli Atti degli Apostoli sono uno dei libri più istruttivi che noi possediamo. Esso, al pari del vangelo di Luca, è un documento del cristianesimo gentile che si sviluppava verso il cattolicismo: Cfr. Overbeck nel suo *commentar Z. Apostelgesch.* Però il giudizio comprensivo dato dall'Havet (nell'opera succitata, Vol. IV, p. 395) è corretto. « L'hellenisme tient assez peu de place dans le N. T., du moins l'hellenisme voulu et réfléchi. Ces livres sont écrits en grec et leurs auteurs vivaient en pays grec; il y a donc eu chez eux infiltration des idées et des sentiments helléniques; quelquefois même l'imagination hellénique y a pénétré comme dans le troisieme évangile et dans les Actes..... Dans son ensemble, le N. T. garde le caractére d'un livre hébraïque. Le christianisme ne commence avoir une litterature et des doctrines vraiment helléniques qu'au milieu du second siécle. Mais il y avait un judaïsme, celui d'Alexandrie, qui avait faite alliance avec l'hellénisme avant même qu'il y eut des chretiens ».

Digitized by Google

grandi masse dei cristiani venuti dal gentilesimo si erano fatte cristiane perchè avevano scoperto nel vangelo l'annunzio sicuro dei benefizii e degli obblighi dei quali già erano andati in cerca nella fusione del giudaismo e degli elementi greci. Solamente quando ci saremo fatto un concetto adeguato di questi motivi, di queste cause e di questi fattori, saremo veramente in grado di farci un concetto esatto della preparazione e della genesi della chiesa cattolica e del suo dogma.

Da quanto siamo venuti fin qui dicendo ne deriva che dobbiamo considerare quali presupposti dell'origine della dottrina cattolica ed apostolica di fede i seguenti luoghi comuni, quantunque, e per ciò che riguarda l'estensione della loro influenza, essi siano di disuguale importanza:

a) Il vangelo di Gesù Cristo.

b) Il modo con cui generalmente si predicava Gesù Cristo durante la prima generazione di coloro i quali credettero in Lui.

c) L'esposizione del Vecchio Testamento allora in voga, le speculazioni e le speranze giudaiche del futuro, nel significato che esse avevano per i tipi primitivi della predicazione cristiana (1).

d) Le concezioni religiose e la filosofia religiosa dei giudei ellenisti, nel significato che vennero ad assumere nella redazione più recente del vangelo.

e) Le disposizioni religiose dei greci e dei romani nel corso dei primi due secoli, e la filosofia della religione che in quel tempo era in voga nel mondo greco-romano.

---

(1) Si può contestare il diritto di fare distinzione tra (B) e (C). Ma se noi ammettiamo questo, con ciò stesso veniamo a riconoscere il diritto che si ha di distinguere nella proclamazione del vangelo il nocciolo sostanziale dalla scorza da cui si trovava rivestito. I pericoli ai quali questo tentativo metterebbe capo non basterebbero a spaventarci dal farlo, conciossiachè esso trova la sua giustificazione nel fatto che il vangelo non è nè una dottrina, nè una legge.

Digitized by Google

§ 2. Il Vangelo di Gesù Cristo secondo la testimonianza da lui data di se stesso.

I.

Caratteri fondamentali.

Il vangelo fece la sua entrata nel mondo come un messaggio apocalittico ed escatologico, apocalittico ed escatologico non solamente nella forma, ma anche nel contenuto sostanziale. Ma Gesù aveva annunciato che il regno di Dio aveva già incominciato a far sentire la sua influenza, e coloro che lo accoglievano con fede si accorgevano subito di questi effetti; giacchè la forma apocalittica non consisteva semplicemente in una predizione ed in un'aspettativa del futuro, ma era veramente e sopra tutto la rivelazione di Dio Padre, e la forma escatologica veniva a ricevere il suo contrappeso nell'opera di Gesù, il quale operava a mo' di Salvatore, nella sicurezza di esser certamente chiamati a far parte di quel regno, e nella convinzione che la vita futura ed il futuro dominio si trovava nascosta in Dio, il Signore, il quale la conserva per coloro i quali in Lui credono. Perciò, noi dobbiamo seguire, non solamente lo svolgersi dei fatti storici del tempo, ma anche le esigenze che eran proprie della cosa stessa, e ciò facciamo quando, al primo presentarsi del vangelo, noi collochiamo in prima linea, non ciò che lo unisce colle disposizioni del giudaismo contemporaneo, ma ciò che lo innalza al di sopra di questo stesso giudaismo. In luogo di parlare della speranza che dovevano avere i suoi seguaci di ereditare il regno, Gesù ha pur detto semplicemente esser necessario conservare l'anima propria, ossia la vita. In questa sola sostituzione consiste già una trasformazione che ha un significato universale, la trasformazione di una religione politica in una religione che è una religione individuale e perciò santa;

Digitized by Google

conciossiachè la vita è nutrita dalla parola di Dio, il quale è il Santo per eccellenza.

Il vangelo è un messaggio di letizia; esso annunzia che il mondo ed ogni singola anima deve essere governata dal Dio santo ed onnipotente, il quale è Padre e giudice. In questo dominio di Dio che libera gli uomini dalla schiavitù del demonio, li rende padroni di un regno celeste che viene messo in contrapposizione col regno di questo mondo, e che troverà la sua concretizzazione nel futuro eonio che sta per comparire, viene assicurata la vita a tutti coloro che si sottometteranno spontaneamente a Dio, per quanto costoro possano avere perduta la vita terrena ed il mondo. E cioè, l'anima che è pura e santa, e vive in unione con Dio, e si sforza di imitare le divine perfezioni, verrà eternamente conservata con Dio, mentre coloro i quali vogliono conquistarsi il mondo e conservare la loro vita, verranno a cadere nelle mani del giudice, il quale li condannerà all'inferno. Questo dominio di Dio impone agli uomini una legge che è al tempo stesso vecchia e nuova, e cioè, la legge della divina perfezione, e perciò di un amore completo per Dio e per il loro prossimo. In questo amore, nel quale si agitano i più reconditi sentimenti, viene fatta consistere la migliore giustizia (migliore non solamente in confronto degli scribi e dei farisei, ma anche in confronto di Mosè, vedi Matteo, V) che corrisponde alla perfezione di Dio. In qual modo si raggiunge questo amore, questa giustizia? Col cambiamento di spirito, e cioè, coll'abnegazione, col rinnegare se stesso, coll'umiliarsi dinanzi a Dio, e col riporre tutta la propria fiducia in Lui. In questa umiltà ed in questa fiducia in Dio è pure compreso il riconoscimento della propria bassezza ed indegnità; ma il Vangelo chiama al regno di Dio anche i peccatori induriti, purchè producano nel loro spirito questo cangiamento, e ciò col prometter loro il perdono dei peccati, che, fino a quel momento, li avevano tenuti lontani da Dio. Senonchè, il vangelo che fa la sua apparizione in questi tre elementi, e cioè, nel dominio di Dio, in una migliore giustizia che incarna la legge di amore, e nel per-

Digitized by Google

dono dei peccati, si trova unito in modo inseparabile a Gesù Cristo; giacchè, predicando questo vangelo, ovunque esso venga predicato, Gesù Cristo chiama a sè tutti gli uomini. In lui il vangelo è parola ed azione; esso è divenuto suo nutrimento, e perciò sua vita personale, e nelle spire di questa sua vita Egli attira tutti gli altri. Egli è il Figlio che conosce il Padre. In lui gli uomini possono farsi un concetto della bontà del Signore; in Lui sentono la potenza di Dio ed il modo con cui Egli governa il mondo, ed acquistano la certezza di questa consolazione; ei seguono Lui, il mansueto e l'umile, e mentre Egli, il puro ed il santo, chiama a sè i peccatori, essi ricevono la sicurezza che Dio, per mezzo suo, ha loro perdonati i loro peccati.

Gesù Cristo non ha messo espressamente innanzi la connessione che passa tra il suo vangelo e la sua persona. Nessuna parola potrebbe, meglio della sua vita, fornirci un'idea dell'influenza enorme esercitata dalla sua persona. Per la sua vita, per le sue azioni, per il modo con cui parlava delle ricchezze di quella vita che Egli viveva in compagnia del Padre, divenne altrui la rivelazione di quel Dio del quale tanto avevano sentito parlare, ma che essi non avevano ancora conosciuto. Egli dichiarò che il Padre suo era il Padre loro ed essi lo capirono. Ma Egli dichiarò pure di essere egli stesso il Messia, e con ciò diede un'espressione intelligibile per loro e per il suo popolo al significato duraturo di questa frase. In una circostanza solenne, verificatasi in sul finire della sua vita, nonchè in un'altra speciale occasione, verificatasi in un periodo più antico del suo publico ministero, Egli accennò al fatto secondo il quale il sottomettersi alla sua persona, che li induceva ad abbandonar tutto per seguirlo, non costituiva un elemento passeggero della nuova posizione nella quale i suoi discepoli erano venuti a collocarsi di fronte a Dio Padre. Egli disse loro, in quella vece, che la sottomissione era un corrispettivo del servizio che Egli rendeva a loro ed a molti, quando avrebbe sacrificata la sua vita per i peccati del mondo. Coll'insegnar loro a pensare a Lui ed alla sua morte,

Digitized by Google

ogni qualvolta spezzassero il pane o bevessero il vino, e col dir loro intorno alla sua morte che egli dava veramente la vita in olocausto per la remissione dei peccati, egli reclamò come cosa che gli era dovuta da tutti i suoi futuri discepoli, ciò che in modo al tutto spontaneo gli avevano dato per tutto il tempo che Egli aveva soggiornato fra di loro, ma che poteva dileguarsi non appena Egli se ne fosse partito da loro. Egli che, nel corso della sua predicazione del regno di Dio, aveva innalzato al grado di legge la vigilanza la più rigorosa su di se stesso e l'umiltà, e ne aveva dato l'esempio ai suoi seguaci per tutto il corso della sua vita, Egli descrisse con singolare chiarezza la sua vita coronata dalla morte, additandola come imperituro servigio mediante il quale gli uomini di tutti i tempi avrebbero potuto purgarsi dei loro peccati, e godere del loro Dio. Ciò facendo, Egli collocò se stesso al di sopra di tutti gli altri, quantunque tutti dovessero divenire suoi fratelli; e volle avere su di loro solamente quella preminenza che gli derivava dall'esser Egli Redentore e Giudice. Egli si assicurò questa permanente importanza in qualità di Signore, non col discoprir loro il mistero della sua persona, ma coll'impressione esercitata da tutta la sua vita, coll'interpretar loro il significato della sua morte. Egli la interpreta, alla pari di tutte le altre sue sofferenze, alla pari di tutti gli altri suoi dolori, come un segno di vittoria, come un mezzo con cui passare al possesso della sua gloria, e, nonostante il grido con cui si lamentava di esser stato abbandonato da Dio, egli dimostrò di aver la forza di risvegliare nei suoi seguaci la convinzione reale che Egli vive ed è il Signore ed il Giudice tanto dei vivi che dei morti.

La religione del vangelo si trova basata su questa credenza in Gesù Cristo, e cioè, il credente, col guardare a Lui, alla sua storica personalità, si rende certo che Dio regge veramente il cielo e la terra, e che Dio, il Giudice, è pure il Padre ed il Redentore. La religione del vangelo è la religione delle più elevate esigenze morali, del più semplice ed al tempo stesso del più difficile, e rende

Digitized by Google

palese la contraddizione nella quale ogni uomo viene a trovarsi di fronte allo stesso. Ma dessa offre pure la redenzione da tutte queste miserie, e ciò coll'immergere la vita degli uomini nella vita inesauribile e beata di Gesù Cristo, il quale ha trionfato del mondo e chiama a sè tutti coloro che si sentono macchiati dal peccato.

In tal modo io ho tentato di raccogliere in pochi tratti i lineamenti fondamentali del vangelo; ed in questa impresa io mi sono permesso di lasciarmi guidare dai risultati che questo vangelo ottenne nella persona dei primitivi discepoli del Cristo. Io non saprei dire veramente se sia lecito presentare questi lineamenti staccati da ciò che mi ha guidato nel determinarli. La predicazione di Gesù Cristo, nelle sue linee fondamentali, era talmente chiara e semplice, e talmente ricca e molteplice era la sua applicazione, che si deve rinunziare all'impresa di ridurla a sistema, e sarebbe assai meglio narrarla puramente e semplicemente nel modo con cui ci viene narrata dal vangelo. In ogni uomo, Gesù procurò di toccare quelle corde che avrebbero potuto indurlo a credere in Lui, attirandolo al regno di Dio. La distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male — ciò che è per Dio e ciò che è contro Dio — Egli l'avrebbe resa questione di vita e di morte per tutti gli uomini, allo scopo di dimostrar loro, per i quali tutto ciò era fatto, che egli dipendeva esclusivamente da Dio che solo temeva. Al tempo stesso egli non si fermò molto minutamente e in modo uniforme sui peccati della vita passata, nè sul carattere universale del peccato, che anzi, cercò di attirare gli uomini a Dio in modo diverso, additando loro vie ben diverse. La concentrazione dottrinaria di tutta la Redenzione sul peccato, non è certamente opera esclusiva di Paolo; ma, e per un altro verso, essa non potè mai divenire la forma prevalente per la predicazione del vangelo. In quella vece, le antitesi, la notte, l'errore, la schiavitù del demonio, la morte e la luce, la verità, la liberazione, la vita, erano antitesi assai in uso in seno alle chiese derivate dal gentilesimo. La coscienza della universalità del peccato venne per la prima volta innalzata al

Digitized by Google

grado di forma fondamentale dello spirito della cristianità da S. Agostino.

II.

Particolarità.

1. — Gesù annunziò un regno di Dio che si trovava diametralmente opposto al regno del demonio, e perciò anche al regno di questo mondo. Egli lo annunciò come un regno futuro, e con tutto ciò, nel corso della sua predicazione, ce lo addita come qualche cosa di presente; come un regno invisibile, e che, con tutto ciò, viene ad apparire come fosse visibile, giacchè si poteva realmente vedere. Ei visse e parlò entro la cerchia delle idee escatologiche che erano state sviluppate dal Giudaismo assai più di due secoli prima: ma le passò a revisione, aggiungendo loro un contenuto nuovo e costringendole ad entrare in una nuova direzione. Egli, senza abrogare per nulla la legge ed i profeti, ogni qualvolta se ne presentasse l'occasione la rompeva colle forme eudemonistiche, politiche e sensuali sotto le quali il popolo ebreo attendeva che il regno di Dio divenisse un fatto compiuto, ma nello stesso tempo si dava tutta la cura di attirare la loro attenzione ad un futuro che si trovava assai più a portata di mano, ad un futuro nel quale i credenti avrebbero dovuto trovarsi liberati dall'oppressione del male e del peccato, ed avrebbero potuto godere della beatitudine e del dominio. Eppure, anche allora ebbe a dichiarare che chiunque fosse stato chiamato a fare parte del regno, aveva il diritto di rivolgersi a Dio come a suo Padre, affidandosi tutto alla bontà di Dio, il quale avrebbe prestato benigno orecchio alle sue preghiere, gli avrebbe perdonati i peccati, e gli avrebbe accordata la sua protezione anche nella vita presente (1). Ma in questa procla-

(1) Infallantemente, con questo le celesti benedizioni venivano accordate per il presente. Ciononostante l'indagine storica ha tutto il diritto di esaminare se, e fino a qual punto, considerate le cose un poco più davvicino, noi possiamo par-

Digitized by Google

mazione ogni cosa si trova diretta alla vita avvenire; e la certezza di questa vita futura è precisamente ciò che costituisce la forza del vangelo, ciò che attira su di esso l'attenzione.

2. — Ma per poter entrare in questo regno si esigevano delle condizioni. Le quali erano: prima di tutto, una completa trasformazione di spirito, in forza della quale l'uomo doveva rinunziare ai piaceri di questo mondo, rinunziare a se stesso, ed esser sempre pronto a rinunziare a tutto ciò che possedeva pur di salvare l'anima propria; poscia, una fiducia illimitata nella grazia di Dio, grazia che Egli concede ai poveri ed agli umili di cuore, e perciò una fiducia illimitata in Gesù considerato come Messia, eletto e chiamato da Dio a fondare il suo regno sulla terra. Perciò, l'annunzio viene diretto ai poveri, a coloro che soffrono, a coloro che hanno fame e sete di giustizia, non a coloro che godono la vita, ma a coloro che desiderano di essere sanati e redenti, a coloro che erano preparati ad entrarvi, a ricevere le benedizioni del regno di Dio (1), mentre

lare di un presente del regno di Dio, nel senso in cui ne parlò Gesù. Ma anche se questa questione venisse risolta in senso negativo, ben poca, per non dire nulla, sarebbe la differenza che essa arrecherebbe, quando si trattasse di correggere il nostro modo di interpretare la predicazione di Gesù. Se noi consideriamo il vangelo in ciò che è per esso essenziale, dobbiamo dire che esso è indipendente da questa questione. Esso ha a che vedere colla costituzione interna e coi sentimenti dell'anima.

(1) La questione che consiste nel sapere se e fino a quel punto un uomo che venga abbandonato a se stesso possa riuscire ad esser giusto al cospetto di Dio, è una questione perfettamente oziosa, una di quelle questioni puramente ipotetiche alle quali Gesù non ha mai dato alcuna risposta. Egli fissò la sua attenzione su tutte le graduazioni della vita morale e religiosa dei suoi connazionali, considerandola quale gli si presentava immediatamente dinanzi agli occhi, e riscontrò che alcuni erano già preparati ad entrare nel regno di Dio, e ciò, non seguendo un metodo tecnico di preparazione esterna, ma semplicemente per la fame e per la sete che avevano di quel regno, mentre al tempo stesso si spogliavano del loro egoismo per dedicarsi al servizio dei loro fratelli. L'umiltà e l'amore immacolato erano sempre i contrassegni decisivi che facevano distinguere dagli altri coloro che erano preparati al nuovo regno. Essi devono accontentarsi di esser giusti al cospetto di Dio, e cioè, debbono accontentarsi di avere coscienza che Dio è benigno a

Digitized by Google

ne allontana coloro che sono contenti di se stessi, i ricchi e coloro che vanno orgogliosi della loro giustizia, i quali sono aspettati dal giudizio della loro ostinazione e dalla condanna all'inferno.

3. — Il comandamento di amare unicamente il Signore Iddio ed i proprii fratelli, come quello che è il primo comandamento, nell'osservanza del quale si trova veramente la pratica della giustizia, e costituisce un'antitesi perfetta coll'egoismo dello spirito e le pompe di questo mondo, ed ogni arbitrario impulso (1), corrisponde ai beneficii del regno di Dio, e cioè, al perdono dei peccati, alla giustizia, al dominio ed alla beatitudine. Ciò che contraddistingue coloro i quali sono veramente degni di esser fatti membri del regno si è precisamente l'abnegazione di se stessi ed il lavorare per gli altri, e non un sistema qualunque di culto o di altre osservanze legali osservate con più o meno matematica precisione. Il rinunziare al mondo ed ai suoi beni, nonchè alla vita stessa quando se ne presentasse l'occasione che valesse la pena del sacrifizio, ecco in che cosa consiste la prova della sincerità degli uomini a questo riguardo e dello zelo con cui si dedicano alla ricerca del regno di Dio; e la facilità colla quale si rinunzia ad ogni diritto, si sopporta pazientemente ogni male, restituendo bene per male, ecco la prova pratica colla quale si dimostra veramente di amar Dio, ecco il genere di vita pratica che corrisponde veramente alla perfezione di Dio che si deve imitare.

4. — Trattandosi di proclamare e di fondare questo regno, Gesù

---

loro peccatori, e li accoglie come suoi figliuoli. Tuttavia, Gesù permette che rimanga la distinzione popolare tra giusti e peccatori, ma dimostra quanto la stessa sia perversa col chiamare a sè i peccatori, e col dire che l'opposizione che i giusti facevano al suo vangelo stava ad indicare la loro mancanza di bontà e la durezza del loro cuore.

(1) Le benedizioni del regno venivano assai spesso rappresentate da Gesù come una ricompensa riserbata a coloro che lavorano. Ma questo concetto popolare viene a trovarsi un poco in urto coll'allusione al fatto che ogni ricompensa è un dono della libera grazia di Dio.

Digitized by Google

invita gli uomini ad unirsi a Lui, imperocchè Egli ha ammesso di essere l'aiuto invocato da Dio, e perciò anche il Messia (1). A poco a poco Egli fa comprendere al suo popolo di essere veramente il Messia, e ciò coi nomi da lui poco alla volta assunti (2), quali sarebbero quelli di « Unto », « Re », « Signore », « Figlio di Davide », « Figlio dell'uomo », « Figlio di Dio », ecc., nomi tutti, questi, che stanno a denotare l'ufficio messianico, ed erano famigliari alla maggior parte del suo popolo (3). Però, e quantunque, dap-

(1) Alcuni critici — più recentemente l'Havet, *le christianisme et ses origines*, 1884, T. IV, p. 15 — hanno richiamato sul tappeto il fatto che Gesù chiama se stesso col nome di Messia. Ma a me pare che questo articolo della tradizione apostolica, ossia della tradizione evangelica, abbia bisogno di una investigazione più minuta. Però, trattandosi del caso di Gesù, la coscienza di essere il Messia poggiava infallibilmente sulla certezza di essere il Figlio di Dio, e perciò sulla certezza di conoscere il Padre e di essere obbligato a dichiarare che veramente lo conosceva.

(2) Dal vangelo possiamo dedurre con certezza che Gesù non diede principio all'opera sua coll'annunziare: credete in me perchè io sono il Messia. Che anzi, in quella vece, egli volle unire i principii dell'opera sua colla missione battezzatrice del movimento iniziato da Giovanni, anzi facendo progredire quel movimento stesso, e quindi dimostrando che Giovanni altro non era che il suo precursore. (Marco, I, 15: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Egli non diede segno di fretta alcuna nell'annunziare quel suo messaggio, ma preparovvi prudentemente i suoi seguaci, e volle che gli stessi procedessero su quel cammino con molta prudenza. Il porto verso il quale egli li conduceva era quello che essi finissero per credere in lui come a Messia senza mettere del tutto da un canto la costruzione politica usuale basata sull'ideale messianico.

(3) Anche il termine « Figlio dell'uomo » probabilmente voleva dire Messia: noi non sappiamo se Gesù avesse qualche speciale ragione per favorire questa designazione che è una derivazione di Dan. VII. L'obbiezione che si può opporre all'interpretare la parola « figlio dell'uomo » per Messia, in realtà, si risolve in questo, che i discepoli (stando ai vangeli) non lo riconobbero tutto ad un tratto come Messia. Ma questo resta spiegato dal fatto che quell'idea del Messia, che era tutta sua, si trovava in contraddizione con l'idea che allora era in voga fra il popolo. La confessione mediante la quale i suoi discepoli lo riconobbero in qualità di Messia fu la chiave di volta che spiega la fiducia da essi in lui riposta, in quanto che con quella confessione essi si venivano separando nettamente del vecchio ordine di idee.

Digitized by Google

principio, questi nomi stessero a denotare semplicemente la vocazione, l'ufficio e la potenza del Messia, pure, per mezzo di essi e sopratutto colla designazione di Figlio di Dio, Gesù a poco a poco venne ad enunciare una relazione con Dio Padre, ed in seguito vennero a denotare le basi del grave ufficio che gli era stato affidato. Tuttavia non volle dare del mistero di questa sua relazione altra spiegazione all'infuori di quella contenuta nella dichiarazione che solamente il Figlio conosce il Padre, e che tutti gli altri potevano star sicuri di possedere questa conoscenza e questa figliuolanza di Dio semplicemente perchè proviene loro dal Figlio (1). Nella proclamazione di Dio padre egualmente che in quell'altra proclamazione, secondo la quale (2) tutti i membri del regno che

(1) Nei detti di Gesù, la distinzione da lui posta tra il Padre ed il Figlio sta precisamente a denotare la perfetta ed obbediente sottomissione di lui, e cioè, del Figlio, ai voleri del Padre. Anche stando al vangelo di Giovanni, Gesù non fa altro che mandare a compimento l'impresa affidatagli dal Padre, al quale Egli obbedisce fino alla morte. Egli dichiara, Matt. XIX, 17: » εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. Vi si troverebbe un'allusione speciale a Marco XIII, 32 (Matt. XXIV, 36). Oltre alla vita di Gesù che si potrebbe dire pubblica, e che è quella che appare evidente dai documenti che di lui ci sono rimasti, la speculazione posteriore ha messo in luce un'altra vita, da lui condotta non nella subordinazione e nell'obbedienza, ma in una indipendenza ed in una dignità uguale a quella di Dio. Questa viene a scaturire anche dai detti di Gesù che sono contenuti nei quattro evangeli, quando si sappia leggere tra le linee degli stessi. Però non si tratta di sorpassare questi detti, sopra tutto per le idee religiose ed il linguaggio religioso del tempo, giacchè ci viene annunziato che la relazione che passa tra il Padre ed il Figlio oltrepassa i limiti del tempo. Non è nemmeno improbabile che i detti di Gesù che sono contenuti nel quarto vangelo e che si riferiscono a questo, abbiano la loro base nella stessa predicazione di Gesù.

(2) Paolo seppe che la nuova confessione evangelica consisteva nel designare Dio quale Padre di nostro Signore Gesù Cristo. Fra i padri della chiesa, Origene fu il primo (quantunque prima di lui lo avesse fatto Marcione) a riconoscere che il progresso decisivo oltre la religione allo stadio che è rappresentato dal Vecchio Testamento, venne iniziato precisamente quando si incominciò a predicare che Dio è il Padre; vedi l'esposizione dell'Orazione domenicale nel suo trattato *de oratione*. È certo che il Vecchio Testamento ed il giudaismo più recente conobbero questa designazione di Dio sotto il titolo di Padre; ma la applicavano puramente e sempli-

Digitized by Google

fanno la volontà di Dio, seguendola amorosamente, debbono diventare una cosa sola col Figlio, e quindi, per mezzo di Lui, col Padre (1), il messaggio del regno di Dio in cui questo regno viene ad apparire come una cosa già tradotta in atto, viene a ricevere il contenuto più ricco, più inesauribile che potesse ricevere: il Figlio del Padre sarà il primogenito fra molti fratelli.

5. — Gesù, in quanto è il Messia eletto da Dio, si è definitivamente distinto da Mosè e da tutti i profeti: a quella guisa che la sua predicazione e l'opera sua sono il complemento della legge e dei profeti, così anch'Egli non è un discepolo di Mosè, ma porta delle modificazioni a quel legislatore; Egli non è un profeta, ma il Maestro ed il Signore. Per tutto il corso del suo terrestre ministero provò veramente di possedere questa qualità di Signore col mandare ad effetto tutte quelle opere che doveva compiere, e sopratutto col resistere e vincere il demonio ed il suo regno (2) e

---

cemente alla nazione giudaica, ed a questo nome, o titolo che dir si voglia, non annetteva affatto il significato che vi annetteva il vangelo e non permise mai che questa idea lo guidasse nelle sue speculazioni religiose e nella sua vita religiosa.

(1) Vedi i discorsi di addio contenuti in Giovanni, le idee fondamentali dei quali, a mio modo di vedere, sono veramente genuine, e cioè, derivano veramente da Gesù.

(2) Lo storico non può considerare il miracolo come un avvenimento storico veramente sicuro: giacchè, ciò facendo, verrebbe a distruggere tutto quanto quel modo di considerare gli avvenimenti sul quale si basa ogni investigazione storica, e che passa sotto il nome di metodo storico. Ogni miracolo individuale, storicamente parlando, se ne rimane sempre allo stato di fatto dubbio, e l'insieme di un certo numero di cose dubbie non può mai riuscire a produrre la certezza. Ciononostante lo storico potrebbe veramente riuscire a convincersi che Gesù ha operato delle cose meravigliose, delle cose straordinarie, e quindi delle cose miracolose, nel senso stretto della parola, quando, dall'insieme dell'impressione che la sua persona ha prodotto su di lui, egli ne venisse ad argomentare che costui era veramente fornito di una potenza soprannaturale. Anche questa conclusione appartiene al campo della fede religiosa; e questo, quantunque assai di rado una forte fede sia riuscita a trarre questa conclusione. Inoltre, le guarigioni operate da Gesù sono solamente quelle che si presentano alla nostra considerazione sotto il punto di vista dell'indagine sto-

Digitized by Google

— secondo la legge che governa il regno di Dio, — in ragione stessa del servizio da lui reso. Per questo stesso servizio Gesù fece pure il sacrifizio della sua vita, designando questo sacrifizio col nome di « λύτρον » che egli offerse per la redenzione degli uomini (1). Ma

---

rica. È certo che dalla storia non si possono eliminare questi fenomeni miracolosi, senza distruggere per completo la storia. Ma, dopo mille ottocent'anni, essi sono ben lontani dall'assicurare una qualunque importanza speciale a colui al quale vengono attribuiti, a meno che l'importanza di costui fosse già stata assicurata indipendentemente da quei miracoli. Che egli abbia potuto fare di per se ciò che meglio gli parve e piacque, che abbia potuto creare una cosa perfettamente nuova senza per questo distruggere immediatamente l'antica, che egli sia riuscito ad avvincere a sè gli uomini coll'annunziare loro semplicemente il Padre, che egli ispirasse senza creare il fanatismo, che egli fondasse un regno senza servirsi della politica, che egli sia riuscito a liberare gli uomini dal mondo senza servirsi dell'ascetismo, che egli sia riuscito ad essere un dottore senza professare nessuna teologia, senza servirsi al tempo stesso nè del fanatismo nè della politica, nè dell'ascetismo nè della teologia, è veramente il più grande miracolo che la sua persona abbia mai operato, ed il semplice fatto che Egli fu colui il quale predicò il sermone sul monte e dichiarò se stesso, in riguardo della sua vita e della sua morte, essere il Redentore ed il Giudice del mondo, ecco l'offesa maggiore e la maggiore pazzia che abbia mai mossa a sdegno la ragione.

(1) Vedi Marc. X, 45. — Che Gesù, quando per la prima volta celebrò l'Eucarestia, dichiarasse che la sua morte era un sacrifizio che egli offriva per la remissione dei peccati del mondo, apparisce chiaro da quanto ne dice S. Paolo. Dalla narrazione di costui viene ad apparire esser cosa certa che Gesù diede un'espressione all'idea della necessità e del carattere come del significato salutare della sua morte per la remissione dei peccati, in un ordine simbolico (basato sulla conclusione dell'Antico Testamento, Exod. XXIV, 3, probabilmente, come presuppone Paolo, all'epoca della Pasqua) acciocchè i suoi discepoli ripetendolo, secondo era volontà di Gesù, ne potessero restare ancor più profondamente impressionati. Talune osservazioni basate su Giovanni VI, sull'Eucarestia, quale si trova descritta nella *didache*, anzi, sulla narrazione stessa di Marco, e sorrette al tempo stesso dall'indole generale della pratica quale si esercitava nei tempi primitivi, in cui essa rivestè veramente il carattere di un vero e proprio pasto fatto in comune, e la più antica teoria sull'eucarestia, che la considerava come una comunione, come una comunicazione della vita eterna, ed un'anticipazione dell'esistenza futura, mi hanno tenuto perplesso per lo spazio di parecchi anni sulla questione se la narrazione che ne dà Paolo ed il concetto che egli ne ha, sia veramente la narrazione più antica che se ne abbia, od almeno la più universale, e quindi l'unica da seguirsi. In questo genere di osserva-

Digitized by Google

nello stesso tempo ebbe a dichiarare che la sua missione messianica non aveva termine col suo assoggettarsi alla morte. Che anzi, la sua morte non segnava se non il principio della fine; giacchè il regno si sarebbe potuto dire al completo solamente quand'Egli sarebbe nuovamente apparso circondato da tutta la sua gloria, sulle nubi del cielo, rivestito di tutte le sue prerogative di giudice. Pare che Gesù, poco tempo prima della sua morte, annunziasse questo suo ritorno che doveva avvenire entro uno spazio brevissimo di tempo, e pare che giunto il momento della sua partenza, confortasse i suoi discepoli assicurandoli che Egli sarebbe entrato immediatamente in una posizione sovrannaturale, nella quale si sarebbe trovato in una comunione diretta con Dio (1).

---

zioni mi sono sentito riconfermare dalle profonde e notevoli indagini dello Spitta (*Z. gesch. und. litt. D. urchristenthums: die urchristl. traditionen U. den. urspr. U. sinnd. abendmahls*, 1893). Nell'Eucarestia, non ancora istituita da Gesù, ma celebrata, egli vede la festa del convito messianico, il trionfo anticipato sulla morte, l'espressione della perfezione dell'opera messianica, la rappresentazione simbolica dei fedeli ricolmi delle potenze del regno e della vita messianica. L'allusione alla Pasqua ed alla morte del Cristo vi venne fatta un poco più tardi, quantunque fosse vera fin dapprincipio. Qui non possiamo dire in breve tutto ciò che resta spiegato che fin qui era oscuro — questioni di critica, questioni storiche, e questioni storico-dogmatiche. Eppure io non ho il coraggio di dare la mia piena adesione all'esposizione fatta dallo Spitta: queste parole della I Cor. XI, 23: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν κ. τ. λ., sono troppo forti per me. Cfr. inoltre, l'indagine del Weizsäcker in « *epoca apostolica* ». Lobstein, *la doctrine de la S. Cene*, 1889. A. Harnack, *I. D. Texten U. Unters.* VII, 2 p. 139. Schürer, *theol. lit. ztg.* 1891, p. 29. Jülicher, *Abhandl. F. Weizsäcker*, 1895, p. 215.

(1) Per ciò che riguarda l'escatologia, nessuno può dire quali particolari siano derivati direttamente da Gesù, e quali invece siano derivati dai suoi discepoli. Quanto abbiamo detto nel testo non ha alcuna pretesa di rappresentare la certezza, e solo si dichiara probabile. Il punto più importante, ed al tempo stesso il punto più certo è questo, che Gesù fece dipendere in modo definitivo la sorte degli individui dalla fede, dall'umiltà e dall'amore. Nel vangelo non si trova alcun passo che si trovi in contraddizione coll'impressione che Gesù lasciasse a Dio la scelta dell'ora e del giorno ed attendesse pazientemente che arrivasse quell'ora e quel giorno, senza impazientarsi per il ritardo che subiva.

Digitized by Google

6. — Gli è perciò che le istruzioni da Gesù impartite ai suoi discepoli sono tutte dominate da un capo all'altro dal pensiero che la fine — della quale, però, Egli non conosce nè il giorno nè l'ora — era vicina. In conseguenza di questo, vi occupa pure un posto primario l'esortazione a rinunziare a tutti i beni della terra. Ma Gesù non si sognò mai di erigere al grado di legge una serie di comandi ascetici, e tanto meno vide nell'ascetismo, in sè, la santificazione — egli stesso non visse asceticamente, ed anzi i suoi nemici lo dicevano ubbriacone — e, di più, prescrisse una perfetta semplicità ed una perfetta purezza di intenzioni, e solo imponeva che, nel possesso e nell'uso dei beni della terra, l'uomo avesse a conservare impassibile il suo cuore, come l'avrebbe conservato nella tribolazione e nella rinunzia (1). Egli non impone affatto una perfetta uguaglianza nel possesso dei beni della vita: « Da coloro ai quali molto è stato dato, molto pure verrà esatto ». Egli mette in guardia i suoi discepoli, tanto contro il fanatismo quanto contro l'attribuire al fanatismo dei buoni risultati spirituali. « Godete, non perchè gli spiriti sono a voi soggetti, ma perchè i vostri nomi si trovano scritti in cielo. » Allorquando essi continuavano a seccarlo perchè avesse ad insegnar come si facesse a pregare, egli insegnò loro « l'orazione domenicale », come quella che esige tale una presenza di spirito, e tale una elevazione tranquilla e quasi fanciullesca del cuore a Dio, che non può esser punto fatta da quegli spiriti che sono schiavi delle loro passioni, oppure che sono assorbiti per completo dalle faccende della vita quotidiana.

7. — Gesù non volle affatto fondare una nuova comunità religiosa, ma raccolse intorno a sè un piccolo nucleo di discepoli, e scelse gli apostoli ai quali impose di andare a predicare il van-

(1) Egli non impose a tutti, nè desiderò che tutti lo seguissero esternamente: vedi Marc. V, 18-19. L' « Imitazione di Gesù », nel senso stretto della parola, non occupa alcun posto degno di nota nè nell'età apostolica nè nell'antico periodo cattolico.

Digitized by Google

gele. La sua predicazione era veramente universalistica; ed infatti, egli non annetteva alcun valore al ceremoniale in quanto tale, e faceva consistere il compimento della legge mosaica nel mostrare quale fosse il suo contenuto morale, cosa che egli faceva in parte contro la lettera della legge, ed in parte oltre la lettera di quella legge stessa. Egli rese perfetta la legge coll'armonizzare le sue particolari esigenze colle esigenze morali fondamentali che si trovavano pure espresse nella legge mosaica.

Egli insistette sulle esigenze fondamentali assai più di quello che vi insistesse la legge stessa, ed insegnò che tutte le particolarità dovevano esser messe in connessione colle sigenze fondamentali e da esse dedursi. Perciò la giustizia puramente esteriore del fariseismo, non solamente veniva dichiarata non esser altro che una copertina, un involucro esterno, una vernice, ma anche una frode e scioglieva i vincoli che fino allora in seno al giudaismo avevano tenuta unita la religione alla nazionalità (1). Dal momento che

---

(1) Viene affermato da indagatori competenti, e lo si può pure dedurre dai vangeli (Marc. XII, 32-34; Luca X, 27, 28) e probabilmente anche dal testo originale ebraico della *didache*, che alcuni rappresentanti del farisaismo, oltre al trattare la legge in modo veramente pedantesco, tentavano di concentrarla tutta sui precetti fondamentali della morale. Perciò al tempo di Cristo, in seno al giudaismo palestinense ed Alessandrino, in virtù della parola dei profeti e della Thora, influenzata fors'anche dallo spirito greco che ovunque eccitava ad una vita interiore, già si delineava il sentiero pel quale si sarebbe incamminato lo sviluppo futuro della religione. Gesù penetrò ben addentro nello spirito di una legge così concepita, la quale vi era tutta abbracciata, ma era fatta retrocedere fino alle disposizioni interne dell'animo. Però egli la liberò dalla contraddizione nella quale si trovava impigliata. (Imperocchè nonostante ed in conformità della tendenza ad una percezione assai più profonda, gli uomini persistevano ancora nel far dipendere la giustificazione dalla puntigliosa osservanza dei numerosi e particolareggiati comandamenti, perchè, così agendo, essi erano contenti di se stessi, e cioè, potevano mantenersi nella loro irregolarità, ed anche perchè, appartenendo alla stirpe di Abramo, ci pensavano di poter vantare dei diritti di fronte a Dio). Imperocchè tutto ciò che, per quanto è possibile, una intelligenza storica dell'attività di Gesù si può, si deve ottenere sul terreno del farisaismo, in quanto i farisei furono quelli che accarezzarono e sviluppa-

Digitized by Google

Gesù si appropriò per la sua predicazione gli elementi nazionali e politici, bisogna dire che essi occupassero un posto molto importante nelle speranze del futuro. Ma dalle condizioni alle quali andava annessa la realizzazione delle speranze degli individui si può dire che già fosse sprizzato quel raggio che era destinato ad ecclissare tutti quegli elementi, ed un detto com'è quello contenuto

---

rono le speranze messianiche, ed anche perchè, unitamente alla cura che avevano per la Thora, essi cercavano pure di conservare, sebbene a modo loro, la loro eredità profetica. Se tutto non congiura per ingannarci, nella teologia farisaica di quel tempo esisteva già una serie di speculazioni, che erano in grado di modificare considerevolmente il concetto storico ristretto del giudaismo, spianando la strada all'universalismo. Quegli stessi uomini i quali imponevano le decime, le pagavano ed offrivano incenso e comino, che pigliavano i loro piatti e pubblicamente facevano vedere che erano puliti, che, circondando la legge, la Thora, tentavano pure di avviluppare il popolo, parlavano pure del complesso totale della legge. Essi facevano posto nella loro legge alle nuove idee che per lo meno parzialmente pareva che sorpassassero la stessa, e, da un altro lato, avevano già ventilata la questione anche in relazione colla legge, se la sottomissione al suo contenuto principale, al suo fondo sostanziale non bastasse, per avventura, per esser annoverato fra il popolo dell'alleanza (Renan. *Paul*). In particolar modo veniva messo all'ultimo posto tutto quanto quel sistema sacrificale, che Gesù si può dire avesse essenzialmente ignorato. Baldensperger (*Selbstbewusstsein Jesu*, p. 46) dice assai giustamente: « Ci troviamo al cospetto di un cumulo di indizii i quali stanno ad indicare che la certezza della vicinanza di Dio nel tempio (a partire dal tempo dei Maccabei) incominciava ad essere qualche cosa di vago, ed a discutersi l'efficacia delle istituzioni del tempio. La profanazione fattane recentemente dai Romani apparve all'autore dei salmi di Salomone, (II, 2) come una specie di contraccambio perchè gli stessi figliuoli di Israele si erano resi colpevoli di una così grossolana profanazione del dono del sacrifizio loro concesso. Enoch dice che i pani di proposizione del secondo tempio erano polluti e macchiati, ossia contaminati..., Fra le persone pie era sorto e si era diffuso assai un sentimento della insufficienza del loro culto, e sotto questo riguardo lo scisma dell'essenismo rappresentava con certezza l'erompere di una malattia che già aveva preso a minare segretamente la vita religiosa della nazione »: vedi a questo proposito le eccellenti spiegazioni che egli ci fornisce intorno alle origini dell'essenismo in *Lucius* (*essenismo*, 75, 109). La diffusione del giudaismo nel mondo, la secolarizzazione e l'apostasia della casta sacerdotale, la sconsacrazione del tempio, la costruzione del tempio di Leontopolis, l'idea fatta circolare per tutto l'impero di Alessandro Magno, colla spiritualizzazione della religione, che non ci

Digitized by Google

in Matteo XXII, 31, annulla ad un tempo sia la religione politica che la politica religiosa.

SUPPLEMENTO I. — **Dalla predicazione di Gesù viene a scaturire chiara e lampante l'idea del valore inestimabile che va annesso a ciascuna anima individuale, idea che era apparsa oscuramente in**

---

fosse sangue di bestia che fosse in grado di riconciliare l'uomo con Dio, — tutto questo cumulo di circostanze deve esser stato assolutamente dannoso e fatale, sia alla centralizzazione locale del culto, che al ceremoniale sacrificale. Perciò la proclamazione fatta da Gesù (e da Stefano) che il tempio verrebbe distrutto, non si può affatto considerare come una cosa assolutamente nuova, nè il fatto che il popolo ebreo si trincerò sempre più attorno alla legge ed alle speranze messianiche rappresenta un puro e semplice risultato della distruzione del tempio. Piuttosto si deve dire che questo cangiamento venne preparato di lunga mano da uno sviluppo verificatosi internamente. Qualunque sia il punto della predicazione di Gesù sul quale noi possiamo fissare la nostra attenzione, in tutti riscontreremo che — lasciando da un canto gli scritti dei profeti ed i salmi, che ebbero origine nel periodo di storia ebraica che passa sotto il nome dei Maccabei — dei paralleli se ne possono riscontrare solamente in seno al fariseismo, ma al tempo stesso che da esso sgorgarono pure i più stridenti contrasti. Il giudaismo talmudico non è, sotto ogni riguardo, la continuazione genuina del giudaismo farisaico, ma un puro e semplice prodotto della decadenza, il quale sta ad indicare che, quando i capi spirituali del popolo rigettarono Gesù, con ciò stesso privarono la nazione ed anche i Virtuosi della religione di ciò che era la loro parte migliore: (vedi a questo proposito l'esposizione del Kuenen, « *Judaismus und christenthums* », nelle sue (*Hibbert*) conferenze sulle religioni nazionali e sulle religioni mondiali. I tentativi continuamente rinnovellati di far derivare il cristianesimo dall'ellenismo, od anche dalla cultura greco-romana, si devono, perciò, giustamente e recisamente rifiutare. Anche tutte quelle ipotesi che, od eliminano per completo la persona di Gesù, oppure fanno di lui un seguace degli Esseni, oppure affermano che egli fu inferiore alla persona di Paolo, si devono considerare come definitivamente superate. Coloro i quali ritengono di poter scoprire quali fossero le origini del cristianesimo, desumendole dalle origini della teologia cristiana, penseranno sempre all'ellenismo: Paolo eclisserà veramente la persona di Gesù per coloro i quali ritengono che una religione che è fatta per tutto il mondo debba essere scaturita da una dottrina universalistica, ossia debba esser nata con una dottrina universalistica. Per ultimo, l'essenismo continuerà a fare autorità per tutti coloro che nello atteggiamento di indifferenza assunto da Gesù di fronte al culto del tempio, vedono la cosa principale, per coloro, inoltre, i quali desiderano di creare per se stessi un'essenismo di loro proprio conio, per loro uso e consumo ». Naturalmente, l'ellenismo ed anche l'esse-

Digitized by Google

parecchi salmi ed era stata pure intuita dai filosofi greci, quantunque si fosse sviluppata in contraddizione colla religione. Dessa va unita all'idea di Dio Padre, ed è il complemento al messaggio di quella comunione di fratelli che trova la sua più elevata espressione nell'amore. In questo senso si può dire che il vangelo è al tempo stesso profondamente individualista e profondamente socialista. L'idea di conquistarsi la vita, una vita che si potesse conservare per sempre, si può dire che fosse l'idea più elevata che sia stata manifestata da Gesù Cristo; e con tutto ciò essa non è un motivo, ma una ricompensa della grazia. Nella certezza di questa prospettiva, che è precisamente l'opposto della rinuncia al mondo, egli proclamò la speranza sicura della risurrezione, ed in conseguenza la compensazione più abbondante che possa darsi per la

---

nismo possono indicare allo storico talune di quelle condizioni dalle quali venne preparata e resa possibile l'apparizione di Gesù; ma spiegano solamente la possibilità, e non la realtà dell'apparizione. Però qui si tratta di una cosa che, considerata dal lato storico direttamente, e non da quanto se ne può dedurre, è veramente decisiva. Recentemente ci son stati di quelli i quali hanno affermato che « la specialità storica della persona di Gesù » non è la cosa principale che ci presenti la storia del cristianesimo; ma costoro non sono riusciti a dirci in qual modo siasi fondata, propagata e conservata una religione che merita veramente questo nome. Per quanto può riguardare l'ultimo tentativo fatto per collocare il vangelo in una connessione storica col Buddismo (Seydel, *das ev. von jesus in seinem vehältnissen zur buddah-sage*, 1882: similmente, *die buddah — legende und das leben Jesu*, 1884) vedi, Oldenberg, *theol. lit. ztg.* 1682, Col. 415; 1884, 185. Tuttavia, quanto necessariamente ci rimane oscuro del ministero di Gesù quando facciamo tutto il possibile per collocarlo nel suo ambiente storico, non basta ad oscurare quanto conosciamo con certezza. La quale cosa è sufficiente per riconfermare il giudizio secondo il quale la sua religione sviluppò un germe in seno alla religione di Israele, (vedi i Salmi) che finalmente venne conservato e sotto molti riguardi sviluppato dai farisei, ma che, posto sotto la loro custodia, prima illanguidì e poscia finì col morire. La potenza di sviluppo importata da Gesù nell'ebraismo non fu una potenza che egli avesse preso a prestito dal di fuori; ma la sua speculazione e la sua dottrina in lui furono ben lungi dall'esser frutto di estasi e di visioni. Per un altro verso, non dobbiamo dimenticare che noi non conosciamo la storia di Gesù fino al momento in cui intraprese il suo pubblico ministero, e che prima di questo ministero noi non sappiamo se nel suo natio paese egli avesse alcuna relazione con dei greci.

Digitized by Google

perdita della vita naturale. Gesù pose un termine ai vacillamenti ed alle incertezze che a questo riguardo avevano prevalso fra il popolo ebreo dei suoi tempi. Dapprincipio vennero presentati in intima connessione colla persona di Gesù tanto la confessione del Salmista: « Chi ho io in cielo all'infuori di Te, e sulla terra non c'è nessuno che io desideri all'infuori di Te », quanto quel comandamento: « ama il prossimo tuo come te stesso » che è veramente il complemento dell'Antico Testamento. Perciò il cristianesimo è Egli stesso, conciossiachè « l'impressione prodotta dalla sua persona convinse i suoi discepoli del fatto del perdono dei peccati e della seconda nascita, e fece sì che essi avessero il coraggio di credere in queste dottrine e dar principio ad una vita nuova ». Perciò noi non possiamo determinare quale fosse la dottrina di Gesù; imperocchè essa viene ad apparire quale una vita sopramondana, che deve essere sentita nella persona di Gesù, e la sua verità si trova garantita dal fatto che veramente è possibile vivere una vita di questo genere.

Supplemento II. — La storia del vangelo abbraccia due grandiose transizioni ed ambedue avvengono precisamente nel corso del primo secolo; la prima va da Cristo alla prima generazione di credenti, compreso S. Paolo, e la seconda va dalla prima generazione di codesti credenti, che fu una generazione cristiano-giudaica, alla chiesa cristiana sorta in seno al paganesimo; in altri termini, da Cristo alla fratellanza dei credenti in Cristo, e da questa agli inizii della chiesa cattolica. Non c'è epoca di transizione in seno alla storia della chiesa che possa uguagliare in importanza queste due. Per ciò che riguarda la prima, si è ventilata assai di frequente la questione: deve fare autorità il vangelo di Cristo, oppure il vangelo che riguarda Cristo? Ma qui si tratta di un dilemma perfettamente falso. Il vangelo è certamente il vangelo di Cristo. Imperocchè gli è solamente nel senso indicato da Gesù che esso ha mandata a effetto la sua missione, quando si è dichiarato agli uomini che il Padre è conosciuto solamente dal Figlio, e che la vita deve essere

Digitized by Google

dominata da tutto quel cumulo di realtà e di principii che regolarono la vita di Gesù Cristo. Ma gli è solamente in armonia con lo spirito di Gesù ed al tempo stesso con un fatto della storia che noi possiamo far nostro questo vangelo ed aderirvi con tutte le forze dell'anima nostra, in unione ad una fiduciosa sottomissione alla persona di Gesù Cristo. E tuttavia, ogni formola dogmatica è eminentemente sospetta, perchè dessa par fatta per ferire lo spirito della religione; per lo meno essa non metterebbe innanzi l'esperienza viva per semplice gusto di evocarla; imperocchè un tale modo di agire equivale precisamente a lasciar credere come sia necessario che l'impressione prodotta dalla persona abbia bisogno di essere completata. L'essenza della cosa consiste nella vita personale che risveglia a sè dintorno la vita, a quella guisa che una torcia ne accende un'altra. Per quanto nella chiesa di Cristo la debolezza della fede sia antica, pure la stessa non è più antica del metodo che consiste nel racchiudere le basi della fede in una confessione di fede nettamente formulata ed esternamente comprovata, ed esigere, sopratutto, la sottomissione a questa confessione. Infallibilmente la fede si è propagata colla testimonianza della fede, ma il dogma non sta a rappresentare in se stesso questa testimonianza.

Il carattere peculiare della religione cristiana si trova ad essere condizionato dal fatto che ogni qualvolta si accenna a Dio, con ciò stesso si accenna pure a Gesù Cristo e viceversa. In questo senso la persona di Cristo è veramente il punto centrale della religione e si trova inseparabilmente unita colla sostanza della pietà, considerata quale sicura fiducia in Dio. Tale unione non ha introdotto, come sovente si è supposto, un elemento estraneo nell'essenza pura della religione. L'essenza pura della religione esige piuttosto una unione di questo genere; conciossiacchè « la radice di ogni religione consiste precisamente nella reverenza per le persone, esige che ci inchiniamo dinanzi alla manifestazione della potenza morale e della bontà » (W. Herrmann). Ma la religione cri-

Digitized by Google

stiana conosce solo un nome — e lo pronunzia — dinanzi al quale essa s'inchina. In questo consiste il suo carattere positivo, in tutto il resto, come sarebbe, a mo' d'esempio, nella pietà, essa adotta un contegno puramente interno, un contegno puramente spirituale, motivo per cui non si tratta solamente di una religione positiva posta allato ad altre religioni positive, ma della religione stessa. Però una conoscenza ed una comprensione del Cristo storico è richiesta precisamente per questo, e cioè, perchè la persona di Cristo ha precisamente questo significato. Imperocchè nessun altro può entrare nella sfera della nostra conoscenza. « Il Cristo storico », possiamo starne sicuri, non è il Cristo impotente e sbiadito che gli storici contemporanei ci additano, diluito attraverso alle loro colorate biografie, oppure dissipato in una serie interminabile di controversie, ma il Cristo considerato come potenza e come vita che si aderge gigante al di sopra della nostra vita, ed entra a far parte della nostra vita in qualità di spirito di Dio e di verbo di Dio (vedi Herrmann, *Der verkehr des christen mit gott*, 2 ed. 1892: Kähler, *Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische christus*, 1892). Ma per poter afferrare questo Cristo, e, sopratutto, per poterlo afferrare in modo sicuro e duraturo, è pur sempre necessario il lavoro e l'indagine storica.

Per quanto riguarda la seconda epoca di transizione, essa fu gravida dei più grandiosi mutamenti, ma questi si poterono vedere solamente dopo che furono passate alcune generazioni. Questi mutamenti fecero la loro apparizione: *a*) nella credenza nelle sacre consecrazioni, le quali erano efficaci in sè stesse, e venivano amministrate da talune persone scelte a questo scopo; *b*) nella convinzione che la relazione che passa tra l'individuo e Dio ed il Cristo, è, sopratutto, condizionata dall'accettare o meno una legge di fede ben definita e divinamente attestata, nonchè gli scritti sacri: *c*) inoltre, nell'opinione secondo la quale si riteneva che Dio avesse poste a dirigere la chiesa delle regole che era necessario e meritorio l'osservare, ed anche nell'opinione secondo la quale una co-

Digitized by Google

munità terrena e visibile è il popolo del nuovo patto. Tutte queste presupposizioni, le quali costituiscono la forma essenziale del cattolicismo, in quanto religione, non trovano nessun appoggio nella dottrina di Gesù, che anzi, si trovano in aperta contraddizione con quella dottrina stessa.

SUPPLEMENTO III. — C'è una questione che riguarda le novità apportate da Cristo in terra; ed a questa questione risponde Paolo quando dice: « Se qualcuno si trova in Cristo, egli è una nuova creatura, giacchè le cose vecchie sono passate, ed ecco che tutto si trova ad essere rinnovato ». Ma questa questione è stata discussa parecchio dagli apologisti sino a partire dalla metà del secondo secolo. A questi si unirono teologi e filosofi religiosi, persone che facevano parte della chiesa, e persone che vi erano estranee, e le risposte sono le più svariate che possano immaginarsi. Ben pochi sono coloro i quali siano pervenuti all'altezza della risposta data da Paolo. Ma se nessuno potè raggiungere la grandezza di quella risposta, riuscì però abbastanza facile il vedere ed il dimostrare che ogni risposta che non entrasse nella cerchia di quella non poteva essere una risposta soddisfacente; imperocchè non sarebbe difficile fare delle osservazioni tali su di ogni articolo enunciato dalla predicazione di Gesù che lo spogliassero per completo di ogni originalità Ciò che è veramente nuovo, ciò che crea realmente il nuovo è la sua persona, è il fatto della sua vita. Il modo con cui egli chiamò all'esistenza e fondò sulla terra un nuovo popolo di Dio, il quale è diventato certo di Dio e della vita eterna; il modo con cui egli è riuscito a stabilire una cosa al tutto nuova frammezzo al mondo delle cose, facendo sì che la religion di Israele cessasse di essere la religione di Israele per divenire *la religione*: ecco qual'è il mistero della sua persona, ecco qual'è il mistero nel quale consiste la sua posizione assolutamente unica e permanente nella storia dell'umanità.

SUPPLEMENTO IV. — L'atteggiamento conservatore assunto da Gesù di fronte alle tradizioni religiose del suo popolo, portò ne-

Digitized by Google

cessariamente al risultato che la sua predicazione e la sua persona vennero dai credenti collocate nella cornice di queste tradizioni, che, perciò, in brevissimo volgere di tempo, si diffusero in modo rapidissimo. Ma, nonostante che questo modo di comprendere il vangelo, in principio, fosse veramente l'unico modo possibile, e quantunque il vangelo stesso si potesse conservare intatto solamente in tal guisa, (vedi § I) pure non si può fare a meno di ammettere che col tempo avrebbe dovuto avvenire, per necessità di cose, una dislocazione nella concezione della persona e della predicazione di Gesù, ed una sovrabbondanza di fede religiosa, dislocamento dal quale dovevano seguirne inevitabilmente tutta una serie di sviluppi, le promesse dei quali invano si sarebbero andate a cercare nelle parole del Signore (vedi §§ III e IV). Ma giunti a questo punto, viene a sorgere una questione abbastanza importante; ci si chiede se il vangelo non si trovi, per avventura, inseparabilmente unito coll'elemento escatologico della rinuncia del mondo, col quale fece la sua apparizione nel mondo, di guisa che qualora si omettesse questo elemento il vangelo ne andrebbe distrutto. A questa questione possiamo dedicare solamente poche parole. Il vangelo è fornito di proprietà che si trovano in evidente contraddizione con ogni religione positiva, perchè su di questa buttano il discredito, e queste proprietà costituiscono il fondo sostanziale del vangelo. La disposizione che si esige da coloro che intendono dedicarsi a Dio, i quali debbono essere umili, ardenti e sinceri nel loro amore verso Dio ed il loro prossimo, è un'abitudine stabile, una legge ed al tempo stesso un dono del vangelo, il quale finisce per esaurirlo. In principio, questo elemento quieto e pacifico era assi forte e vigoroso, anche in coloro i quali se la vivevano tutti immersi nel mondo dell'estasi ed erano in attesa del mondo avvenire. Fra tutti, possiamo fare il nome di uno, Paolo. Colui che scrisse la I ad Cor. XIII, e l'Ad. Rom. VIII, nonostante quanto ha detto altrove, non potrebbe essere addotto quale testimonianza dell'opinione che la natura del vangelo si trova ad essere

Digitized by Google

esaurita nella sua rinunzia del mondo, negli elementi escatologici ed estatici, e, per lo meno, dell'opinione che il vangelo si trova unito in modo talmente inseparabile a questi elementi che, qualora questi venissero a mancare, anch'esso verrebbe meno. Tanto colui che scrisse quei due capitoli quanto colui, di lui assai più grande, il quale promise il regno dei cieli ai fanciulli ed a coloro che avessero fame e sete di giustizia, colui al quale la tradizione attribuisce le parole: — « godete non perchè gli spiriti sono a voi soggetti, ma piuttosto godete perchè i vostri nomi si trovano scritti in cielo », — ambedue costoro attestano che il vangelo consiste sopra tutto nell'antagonismo fra il mondo presente ed il mondo futuro, tra il lavorare nel mondo ed il ritirarsi dal mondo, tra la ragione e l'estasi, tra il giudaismo e l'ellenismo. E per il fatto che esso sta al di sopra di questi due elementi, è possibile riunirlo coll'uno o coll'altro degli stessi, ed in principio potè veramente incominciare a rivelare le sue riposte energie solamente sotto le ruine della religione giudaica. Ma vi ha di più; non solamente esso entra in unione con questi elementi, ma deve entrarci, se veramente è la religione di coloro che vivono, vivente esso stesso. Esso si propone solamente uno scopo, quello di far sì che gli uomini possano veramente trovar Dio e riconoscerlo come loro proprio Dio, acciocchè in lui possano acquistarsi l'umiltà e la pazienza, la pace, la contentezza e l'amore. In qual modo esso possa raggiungere questo fine attraverso al corso dei secoli, se, cioè, lo possa servendosi dei coefficienti del giudaismo, oppure di quelli dell'ellenismo, della rinunzia al mondo, oppure della cultura, del misticismo, oppure della dottrina della giustificazione e della predestinazione, del gnosticismo oppure dell'agnosticismo, e se ci possano essere delle altre incrostazioni che siano in grado di proteggerne il nocciolo, e sotto le quali solo gli elementi di vita possano veramente vivere e prosperare, ecco altrettanti problemi, la soluzione dei quali appartiene ai secoli. Tuttavia, può darsi benissimo che qualche cristiano in particolare apprezzi il tesoro a seconda del vaso nel quale lo stesso vien custo-

Digitized by Google

dito; è dovere e diritto al tempo stesso, non solamente di colui che valuta il valore religioso, ma anche di colui che valuta il valore storico, fare distinzione tra il vaso ed il tesoro; giacchè il vangelo non fece la sua entrata nel mondo ammantato delle vesti di una religione già fornita di statuti completi, e perciò nemmeno in principio potè avere le sue classiche manifestazioni sotto una forma qualunque di tipo intellettuale, oppure sociale. Perciò colui il quale studia storicamente i primi secoli della chiesa, alla pari di colui che ne studia i secoli posteriori, deve sentire il dovere di non accontentarsi di fissare i mutamenti ai quali la religione cristiana è andata soggetta, ma di esaminare fino a qual punto le nuove forme si trovassero in grado di difendere, propagare ed imprimere il vangelo stesso nel mondo. Esso sarebbe probabilmente perito, qualora in seno alla chiesa si fossero conservate scrupolosamente le forme del cristianesimo primitivo; in quella vece, il cristianesimo primitivo è veramente perito, perchè si potesse conservare il vangelo. Ed ecco in che cosa consiste il compito ultimo, come il più elevato, dello storico, il quale voglia veramente vivere la vita del suo argomento e farla vivere negli altri: esso deve studiare questo progredire dello sviluppo e fissare il significato assunto dalle forme nuovamente ricevute dal nocciolo sostanziale della materia. Colui che si avvicina all'argomento dal di fuori deve accontentarsi dell'idea generale che nella storia della chiesa ci sono delle cose che rimangono sempre e ce ne sono altre che, in quella vece, vanno soggette a continui mutamenti:

Letteratura. — Weiss, *Teologia biblica del nuovo testamento.*

Schürer, *die predigt Jesu in ihrem verhaltniss Z. A. T. U. Z. judenthum*, 1882.

Wellhausen, *abriss der gesch. israels. U. Juda'S. (Skizzen U. vorarbeiten)* I Heft, 1884.

Baldensperger, *Das selbstbewusstsein Jesu im licht der Messianischen hoffnungen seiner zeit*, 1888, (2 Aufl. 1891) Vedi pure le preziose dissertazioni di Schmoller ed Issel, *ueber die lehre vom rei-*

Digitized by Google

che gottes im N. test. 1891 (Oltre al Gunkel in *D. theol. lit. ztg.* 1893, N. 2).

Wendt, *die lehre Jesu.*

Joh. Weiss, *die predigt jesu vom reiche gottes,* 1892.

Bousset, *Jesu predigt in ihrem gegensatz zum judenthum,* 1892.

C. Holtzman, *die offenbarung durch Christus und das neue testament (zeitschr. F. theol. und kirche,* I, p. 367).

§ 3. Predicazione comune intorno a Gesù nel corso della prima generazione di credenti.

Gli uomini si sono imbattuti in Gesù Cristo e con lui si sono imbattuti veramente nel Messia. Ei si convinsero che Dio lo aveva fatto padrone della sapienza e della giustizia, della santificazione e della redenzione. Non c'era speranza che non paresse ricevere in lui la sua incarnazione, non c'era idea nobile che in lui non diventasse una realtà vivente. Tutto ciò che gli uomini possedevano lo offrivano a lui. Egli era quanto di nobile si potesse immaginare. Tutto ciò che di lui si poteva dire venne detto nel corso delle prime due generazioni che susseguirono immediatamente la sua apparizione. Che anzi, vi ha di più; si sentiva universalmente e si sapeva che egli era veramente il Signore immortale del mondo ed il principio operativo della vita di ciascuno in particolare. « Per me il vivere ed il morire in Cristo lo reputo guadagno; » « Egli è la via, la verità, la vita ». Allora, per la prima volta, ognuno poteva esser certo della risurrezione e della vita, e dinanzi a questa certezza tutte le miserie di questo mondo si dileguavano a quella guisa che la neve si liquefà dinanzi al sole, e tutto il resto del tempo presente veniva ad assumere la lunghezza di un giorno. Questa serie di fatti che la storia evangelica iniziò veramente nel mondo, è al tempo stesso la serie di fatti più elevata ed unica che ci presenti la storia del mondo, e sopra tutto la storia del cristianesimo: ne costituisce il contrassegno caratteristico, quel contrassegno che

Digitized by Google

distingue veramente il cristianesimo da tutte le altre religioni del mondo. In qual luogo della storia del genere umano possiamo noi imbatterci in qualche cosa di simile a questo? Coloro che mangiavano e bevevano col loro maestro lo glorificavano, non solamente come rivelatore di Dio, ma anche come principe della vita, come redentore e giudice del mondo, quale potenza vivente che stava a denotare l'esistenza di questo mondo; in breve volgere di anni un vero nugolo di giudei e di gentili, di greci e di barbari, di sapienti e di stolti, vennero ad unirsi a quei primi discepoli che mangiarono e bevettero in compagnia del loro maestro, confessando immediatamente che dalla pienezza di codest'uomo essi avevano ricevuto grazia su grazia. In qual luogo, ripeto, della storia del genere umano possiamo imbatterci in un fenomeno così grandioso? Si è detto che il Maomettanismo ci presenta l'unico esempio di una religione sorta veramente nel pien meriggio della luce, ma anche la comunità di Gesù era veramente sorta nel pien meriggio della luce. Le tenebre che ricoprono ancor oggi la sua culla sono state prodotte non solamente dall'imperfezione dei ricordi storici che ci sono stati tramandati, ma anche dal carattere unico del fenomeno storico, il quale ci costringe a retrocedere fino al carattere unico della persona che lo produsse.

Però, quantunque il primo dovere dello storico sia certamente quello di segnalare l'impressione strapotente prodotta dalla persona di Gesù sulla persona dei suoi discepoli, impressione che si trova alla base di tutti gli sviluppi posteriori, gli si addirebbe ben poco il rinunziare all'esame critico di tutto ciò che si è detto intorno alla sua persona, allo scopo di metterla in più chiara luce e glorificarla; e ciò a meno che, con Origene, si voglia concludere che Egli fosse per tutti e per ciascuno in particolare tutto ciò che ognuno avesse desiderato che fosse per l'edificazione della sua pietà. Ma questo verrebbe a distruggere la sua personalità. Altri ritengono che noi dovremo concepirlo in quel senso in cui lo concepivano le primitive comunità, come un secondo Dio, fornito della stessa

Digitized by Google

essenza del Padre, allo scopo di comprendere, partendo da questo concetto tutte le dichiarazioni e tutti i giudizii emessi a questo proposito da quelle comunità. Ma questa ipotesi conduce a svisare nel modo più violento che immaginare si possa le dichiarazioni originali, sopprimendo oppure celando ciò che costituisce la primaria e saliente fisonomia. Il dovere dello storico si deve dire piuttosto che consista nel fissare i lineamenti generali della fede delle prime due generazioni, collo spiegarli, per quanto è possibile, partendo dalla credenza che Gesù fosse il Messia, e ricercando tutte quelle analogie che si possono riscontrare in ciascuna di quelle asserzioni. In ciò che segue non possiamo permetterci di fornire altro che un abbozzo ben magro ed incompleto. La maniera in cui si può presentare la materia nella cornice della storia del dogma non permette di fare di più, perchè, come si è già detto più sopra, § I, il presupposto secondo il quale il dogma si sarebbe venuto formando in seno alla chiesa cristiana, derivata dal gentilesimo, non è eccessivamente ricco dei concetti e delle percezioni dei primitivi cristiani. Questo presupposto consiste semplicemente nella proclamazione, sul suolo greco, dell'unità di Dio e diGesù Cristo, proclamazione che venne fissata semplicemente nelle sue linee più generali e più plastiche, accompagnata da un messaggio riguardante il futuro, e dall'obbligo di condurre una vita santa. Al tempo stesso, si deve pur dire che il Vecchio Testamento e tutto il cumulo di scritti cristiani usciti dalla Palestina con la ricchissima abbondanza del loro contenuto esercitarono certamente una silenziosa missione in seno alle primitive comunità, fino a che, colla creazione del canone, essi riuscirono a divenire una potenza in seno alla chiesa.

1. — Il contenuto della fede dei discepoli (1) e la proclama-

(1) Vedi le brillanti investigazioni del Weizsäcker (*epoca aspostolica*, p. 36) per ciò che riguarda i titoli più antichi attribuiti ai discepoli, mediante i quali gli stessi venivano designati. In primo luogo, i dodici furono i « μαθηταὶ » (discepoli ed ambiente famigliare di Gesù, vedi pure il significato di Giacomo e di Fratello di Gesù), poscia testimonii della risurrezione, e quindi apostoli; prestissimo accanto a loro, e perfino in Gerusalemme, apparvero dei profeti e dei dottori.

Digitized by Google

zione comune che li teneva uniti, si può abbracciare nelle seguenti proposizioni: Gesù di Nazaret è il Messia promesso dai profeti; Gesù, dopo la sua morte, per divino risveglio, si è andato a sedere alla destra di Dio, di dove ha da ritornare più tardi a prendere possesso del regno da lui fondato su questa terra. Colui il quale crede in Gesù ed è stato ammesso a far parte della comunità dei discepoli di Gesù, colui il quale, in virtù di una sincera mutazione di spirito, invoca Dio chiamandolo col nome di Padre, e vive in conformità dei comandamenti di Gesù, costui è un santo di Dio, e come tale può star certo di ricevere da Dio quella grazia che cancella i peccati, come può star certo di esser partecipe della gloria futura, e cioè, dei benefizii della redenzione (1).

In breve tempo, in seno alla comunità nazionale giudaica, venne a formarsi una comunità di credenti cristiani. In forza della sua organizzazione, la quale consisteva nella stretta unione dei suoi membri, che si consideravano fra di loro come fratelli, essa, o meglio essi quei credenti, stavano a denotare l'impressione prodotta su di loro dalla persona di Gesù, e dalla fede in Gesù; e dalla speranza di un suo prossimo ritorno traeva la sicurezza della vita eterna, la potenza di credere in Dio Padre, e di mandare ad effetto gli elevati precetti morali e sociali che Gesù aveva loro insegnati. Ei sapevano di essere essi stessi il vero Israele dei tempi messianici, (Vedi § I), e per questa stessa ragione se ne vivevano, tenendo appuntati tutti i loro pensieri e tutti i loro sentimenti nel futuro. Donde ne derivò quel genere di letteratura apocalittica che era assai in voga nel giudaismo di quel tempo, e che Gesù non volle demolire, motivo per cui continuò a mantenersi in gran vigore (vedi § 4). Essi basavano la sicurezza che avevano intorno all'avveramento di tutte quelle speranze apocalittiche, sul fatto che

(1) La predicazione cristiana si trova sommariamente descritta in Atti, XXVIII, 31, come κηρύσσειν την βασιλείαν του θεού, και διδάσκειν τα περί του κυρίου Ιησού χριστού.

Digitized by Google

erano in possesso di varie manifestazioni dello spirito (1), le quali si diffusero sui varii membri di quelle comunità fin dal loro primo venire a far parte delle stesse, manifestazioni che sin dal bel principio pare andassero annesse all'atto stesso del battesimo (2), e che si verificassero ogni qualvolta si radunassero insieme. Essi erano perfettamente sicuri che i credenti fossero realmente l'ἐκκλησία τοῦ θεοῦ,

---

(1) Sullo spirito di Dio (del Cristo) vedi nota, più sopra. I più antichi cristiani sentirono l'influenza dello spirito come qualche cosa che scendesse su di loro dal di fuori.

(2) Non si può provare proprio direttamente che Gesù istituisse il vangelo, giacchè Matteo XXVIII, 19 non è un detto del Signore. Ecco le ragioni di questa affermazione: *a*) quello che ci rappresenta il Cristo risorto in atto di tenere dei discorsi e dare degli ordini non è se non uno stadio più recente della tradizione. Di questa tradizione Paolo nulla seppe. *b*) La formola trinitariana non si riscontra mai in bocca di Gesù, e non fa alcuna autorità nell'epoca apostolica, cosa che non avrebbe dovuto accadere qualora fosse veramente uscita di bocca a Gesù. Da un altro lato, Paolo non conobbe altro mezzo, all'infuori del battesimo, di cui servirsi per ammettere i gentili a far parte delle comunità cristiane, ed è pure grandemente probabile che ai tempi di Paolo tutti i giudei cristiani fossero stati battezzati. Probabilmente possiamo pur dire che la pratica del battesimo venne continuata in conseguenza del fatto che Gesù riconobbe il battèsimo di Giovanni anche dopo che Giovanni era scomparso. Stando a Giovanni IV, 2, Gesù non amministrò mai il battesimo, ma i suoi discepoli lo amministrarono sotto la sua direzione. Solo coll'aiuto della tradizione si può far risalire fino a Gesù un « sacramento del battesimo », ossia un obbligo di essere battezzati *ex necessitate salutis*, quantunque a questo proposito possa darsi benissimo che la tradizione sia corretta. Nell'epoca apostolica il battesimo era εἰς ἄφεσις αμαρτιῶν, ed εἰς τὸ ὄνομα χριστοῦ (*I cor.* I, 13: Atti XIX, 5). Non siamo in grado di stabilire quando venisse ad emergere la formola εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. La formola εἰς τὸ ὄνομα, sta ad indicare che la persona che viene battezzata viene messa in una relazione di dipendenza con colui nel nome del quale è stata battezzata. Paolo ha messo il battesimo in relazione colla morte di Gesù, oppure giustamente lo dedusse da εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. In brevissimo volgere di tempo, la discesa dello spirito sul battezzato cessò di essere considerata come il risultato necessario ed immediato del battesimo; eppure Paolo, e, probabilmente, anche i suoi contemporanei, ritennero che la grazia del battesimo e la comunicazione dello spirito fossero cose fra di loro inseparabilmente unite. Vedi Scholten, *Die taufformel*, 1885. Holtzman, *Die taufe in N. T. ztsch. F. Wiss. theol.* 1879.

Digitized by Google

coloro che erano chiamati ad esser santi, e, in quanto tali, re e sacerdoti di Dio (1) per i quali il mondo, la morte ed il demonio erano vinti, quantunque continuassero ancora a dirigere il corso del mondo. La confessione, in forza della quale il Dio di Israele veniva riconosciuto come Padre di Gesù, e la confessiono di Gesù come Cristo e Signore (2), riceveva il suo sigillo dalla testimonianza del possesso dello spirito, il quale, in quanto era lo spirito di Dio, assicurava ognuno di essere stato chiamato a far parte del regno, lo univa personalmente con Dio stesso e diveniva per lui un pegno infallibile della gloria futura (3).

---

(1) La designazione della comunità cristiana sotto il nome di ἐκκλησία ebbe origine probabilmente da Paolo, quantunque questo si possa considerare come tutt'altro che certo; per ciò che riguarda questo nome « di onore », vedi Sohm. *Kirchenrecht*, Vol. I, p. 16. Le parole del Signore che sono contenute in Matteo XVI, 18: XVIII, 17, rappresentano un'interpolazione di data più recente. Secondo la lettera ai Gal. I, 22: ταῖς ἐν χριστῷ è aggiunto a ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας. Nelle varie epistole di Paolo si insiste parecchio sull'indipendenza in e dinanzi al vangelo, alla quale tutti i cristiani hanno diritto, tanto in comunità che presi individualmente; vi si insiste pure fortemente nell'Epistola di Pietro, e nelle parti cristiane delle varie Rivelazioni: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

(2) Gesù viene rimirato con venerazione adoratrice quale Messia e Signore, e cioè, questi vengono considerati come nomi che gli sono stati dati dal Padre. Cristiani sono coloro i quali così si chiamano nel nome del Signore Gesù Cristo (I Cor. II, 2): ogni creatura deve piegare le ginocchia dinanzi a lui e confessarlo Signore (Phil. II, 9): sulla formola del N. T.: « *in Cristo Jesu* » vedi il Deissmann.

(3) Perciò, il confessare il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, equivale a dare una spiegazione della credenza secondo la quale Gesù è il Cristo; ma con questa confessione non si ha alcuna intenzione di esprimere quella qualità che è essenziale alle tre persone, od anche le relazioni di rassomiglianza che i cristiani possono avere con esse. Che anzi, in quella vece, in essa il Padre viene considerato come Dio e Padre sopra tutto, il Figlio come rivelatore, come Redentore e Signore, lo Spirito come possesso, come principio di una nuova vita soprannaturale e della santità. Dalle Epistole di Paolo veniamo a scoprire che la Formola: Padre, Figliuolo e Spirito, non era ancora usata abitualmente, specialmente nell'amministrazione del battesimo. Però vi si avvicinava (2 Cor. XIII, 13).

Digitized by Google

2. — Per ciò che riguarda il regno di Dio il quale era stato annunziato, ma non era ancora apparso visibilmente, a quella guisa che l'appello allo spirito non si poteva assolutamente separare dall'appello a Gesù considerato come Messia, e siccome nulla si possedeva realmente all'infuori della realtà della persona di Gesù, così, nella predicazione che si andava facendo, tutto quanto lo sforzo dei predicatori doveva di necessità concentrarsi su questa persona di Cristo. Credere in Lui: ecco quanto era assolutamente richiesto, e fin dapprincipio, partendo dal presupposto della religione di Abramo e dei profeti, la quale veniva considerata, in quei giorni, come una garanzia della salute. Nessuna meraviglia, quindi, se riscontriamo che in quei primitivi saggi di predicazione cristiana, e nella predicazione stessa di Gesù, questo Gesù ci viene presentato con quella stessa frequenza con cui ci si presenta il regno di Dio. L'immagine di Gesù e la forza che da Lui ne veniva a scaturire, ecco altrettante cose che allora erano realmente possedute. Tutto ciò che si attendeva lo si attendeva da Gesù, da Gesù che era stato esaltato e che doveva in breve fare ritorno. La proclamazione secondo la quale il regno dei cieli era vicino, doveva, perciò, divenire necessariamente la proclamazione secondo la quale Gesù era il Cristo, ed in Lui la rivelazione di Dio aveva trovato il suo complemento. Colui che credeva in Gesù, per Lui credeva nella grazia di Dio e nella pienezza della salute. Però non possiamo affermare che tutto questo rappresentasse una dislocazione: ma non appena la proclamazione secondo la quale Gesù era il Cristo venne a cessare di essere fatta con tanta insistenza, non appena essa venne a cessare di avere quello stesso significato che ebbe nella sua propria predicazione, venendo pure a cessare di esservi annessi tutti quei beni che prima vi andavano annessi, non solamente si rendeva necessaria una dislocazione, ma anche uno spossessamento. Ma ogni spossessamento, perchè possa avvenire, richiede che si verifichino quelle date forme che sono atte ad esprimere il suo nuovo contenuto. Per semplice che potesse essere la pura tradizione

Digitized by Google

della confessione: « Gesù e il Cristo », il compito di apprezzar correttamente e maneggiare tutto quanto il peculiare contenuto che Gesù aveva annesso alla testimonianza da lui data di se stesso ed alla sua predicazione, era tutt'altro che lieve, ed assai incerto nei suoi limiti. Anche il cristianesimo giudaico poteva essere di grado di mandare ad effetto questa impresa solamente in proporzione della sua spirituale comprensione e della forza della sua vita religiosa. Inoltre, la posizione esterna di quelle prime comunità di cristiani fondatesi frammezzo ai contemporanei di coloro i quali avevano crocifisso e rinnegato Gesù, li costringeva a provare, come era anche loro dovere, che Gesù era veramente il Messia che era stato promesso. In conseguenza, tutto contribuiva a far si che quelle primitive comunità venissero nella convinzione che la proclamazione del vangelo nel quale essi confidavano si risolvesse nella proclamazione che Gesù era veramente il Cristo. La διδάσκειν τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς (dottrina che insegna a mettere in pratica tutto ciò che Gesù ha comandato) cosa tutta di cuore e di vita, non era in grado di far riflettere in quello stesso grado che lo poteva fare la διδάσκειν ὅτι οὗτος ἐστινὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ (dottrina secondo la quale questi è il Cristo di Dio); giacchè una comunità la quale fosse in possesso dello spirito non si sognava nemmeno di pensare se il concetto che ne aveva fosse veramente giusto oppure errato, ma, sopratutto una comunità missionaria, basava su di ciò la certezza della sua fede.

La proclamazione secondo la quale Gesù era il Cristo, quantunque avesse le radici profondamente piantate nell'Antico Testamento, pure pigliava le mosse dalla esaltazione di Gesù, e veniva anche ad essere il risultato dei suoi dolori e della sua morte. La prova che tutto quanto l'Antico Testamento metteva capo a Lui, e che la sua persona, le sue azioni e del suo destino costituiscono il complemento reale e preciso di quanto di lui è stato detto nell'Antico Testamento, era per i credenti di importanza primaria, per quel tanto almeno che essi si volgevano indietro alle antiche pre-

Digitized by Google

(dizioni.) Questa prova non veniva certamente collocata al posto d'onore allo scopo di rendere più intelligibile il significato ed il valore dell'opera messianica di Gesù, giacchè non pare che se ne provasse molto il bisogno, ma per riconfermare la qualità messianica di Gesù. Inoltre, è certo che non si potè fare a meno di andare a ricercare, nelle parole dei profeti, dei punti particolari di vista dai quali contemplare la persona e l'opera di Gesù. Secondo l'Antico Testamento, il concetto fondamentale di Gesù, che tutto dominava, era questo, che Dio si era scelta la chiesa. Dio lo aveva eletto ed aveva voluto che Egli fosse nel medesimo tempo Signore e Cristo. Egli lo aveva incaricato di fondare il regno di Dio, e, passando per la morte e la risurrezione, lo aveva costituito in una posizione sopramondana di sovranità, nella quale, fra breve, avrebbe dovuto ricomparire, portando tutte le cose al loro termine. La speranza di un pronto ritorno di Cristo era uno degli articoli più importanti di tutta la « Cristologia », in quanto si pensava che la sua opera venisse condotta realmente a termine solo mediante il suo ritorno. E qui si trattava di una concezione veramente difficilissima, in quanto che l'Antico Testamento non conteneva nemmeno il più lontano accenno ad una seconda venuta del Messia. La credenza in una seconda venuta divenne in tal modo una credenza al tutto specifica del cristianesimo.

Ma, trattandosi di apprezzare la persona e la dignità di Cristo, le indagini fatte nelle scritture dell'Antico Testamento, e cioè, nei testi profetici, avevano già data una spinta potente al movimento che tendeva alla formazione dell'idea di una teocrazia, che sarebbe stata tradotta in pratica esclusivamente in Israele e per Israele. Di più, la credenza nella esaltazione di Cristo, fino ad andarsi ad assidere alla destra del Padre, fece si che gli uomini si inducessero a creare un'idea corrispondente delle origini della sua esistenza. L'impresa missionaria compiuta frammezzo ai gentili, così presto incominciata e così presto ricca di risultati, venne a gettare una luce al tutto nuova sull'importanza degli scopi e dell'opera

Digitized by Google

del Cristo, e fece si che si incominciasse a pensare al suo significato per tutto quanto il genere umano. Per ultimo, la testimonianza che Gesù diede di se stesso li indusse a ponderare ben bene le relazioni che passavano tra lui ed il Padre, unitamente ai presupposti di quella relazione, costringendoli pure ad esprimere il risultato di questi loro pensieri in formole perfettamente intelligibili. Attorno a questi quattro punti la speculazione aveva già avuto principio sino a partire dai tempi apostolici, ed aveva posto capo ad una serie di idee svariatissime intorno alla persona ed alla dignità di Gesù (1).

3. — Dal momento che Gesù era apparso e si era creduto in Lui ed era stato considerato veramente come il Messia promesso per mezzo dei profeti, parve che lo scopo ed il contenuto dottrinario della sua missione fosse raggiunto con sufficiente chiarezza. Inoltre, siccome l'opera di Gesù non era ancora stata condotta

(1) Le espressioni cristologiche che si riscontrano negli scritti del Nuovo Testamento, in quanto stanno a spiegare e parafrasare la confessione di Gesù come Cristo e Signore, si possono dedurre quasi per completo dall'uno o dall'altro dei quattro punti che sono stati menzionati nel testo. Ma noi dobbiamo pure insistere su di questo, che quelle dichiarazioni erano fatte apposta per dare una spiegazione della confessione secondo la quale « Gesù è il Signore », spiegazione la quale include in modo al tutto naturale il riconoscimento della dottrina, secondo la quale Gesù, in forza della sua risurrezione, divenne un essere celestiale (vedi Weizsäcker, opera succitata, p. 110). La solenne protesta di Paolo, I Cor. XII, 3 : διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Cfr. Rom. X, 9), sta à dimostrare che colui il quale riconosce Gesù Cristo come Signore, e per questo crede pure nella risurrezione di Gesù, viene considerato come un cristiano veramente completo. Infallantemente tutto questo esclude dall'epoca apostolica ogni indipendente autorità di un qualunque dogma cristologico, che esistesse accanto a quella confessione ed il culto di Cristo che vi andava unito. Però, è degno di nota che tutti quei primitivi cristiani, i quali riconoscevano il cristianesimo come una religione che aveva vinta la religione del Vecchio Testamento (Paolo, l' autore dell' Epistola agli Ebrei, Giovanni) ritenevano pure che il Cristo fosse un essere il quale era disceso dal cielo.

Digitized by Google

perfettamente a termine, l'idea di coloro che l'andavano contemplando era rivolta sopra tutto al futuro. Ma, in virtù delle espresse parole di Gesù, ed in forza della coscienza che ognuno possedeva di aver ricevuto lo spirito di Dio, ognuno era già certo del perdono concesso direttamente da Dio, era certo di essere considerato come giusto al suo cospetto, era certo di possedere una conoscenza completa di quella che si riteneva essere la sua volontà, era certo di essere chiamato a far parte del regno futuro, e lo era precisamente come era certo del presente possesso. Nell'atto stesso con cui si ottenevano tutti questi benefizii, non pochi eran quelli che riconoscevano con certezza il risultato del primo avvento del Messia, e cioè, dell' opera sua. Quest' opera la si poteva scorgere in tutto quanto il complesso dell' attività di Cristo. Ma siccome il perdono dei peccati si poteva considerare come il beneficio della salute per eccellenza, beneficio che abbracciava in sè tutti gli altri beneficii, siccome Gesù aveva espressamente messa la sua morte in relazione con questo beneficio, e siccome il fatto di questa sua morte, così misteriosa e terribile, esigeva una spiegazione speciale, così sin dapprincipio venne messa innanzi la confessione contenuta nella I Cor. XV, 3: « παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ». « Io vi ho consegnato tutto ciò che io pure ho ricevuto, cioè che il *Cristo morì per i nostri peccati* ». Non solamente Paolo, per il quale, in virtù delle riflessioni e delle esperienze speciali da lui fatte, la croce di Cristo era diventata il punto centrale di ogni conoscenza, ma anche la grande maggioranza dei credenti dovettero ritenere che la predicazione della morte del Signore rappresentasse un articolo essenziale della predicazione di Cristo (1), giacchè vediamo

(1) Si faccia il paragone, nei loro caratteri fondamentali, di tutte le dichiarazioni comuni intorno al valore salutifero della morte di Cristo che si trovano in Paolo, negli scritti giovanneici, nella I Pet., nell'epistola agli Ebrei e nelle parti cristiane del libro della Apocalisse: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμας ἐκ τοῦ ἁμαρτιῶν ἐν τῳ αἵματι αὐτοῦ, αὐτοῦ ἡ δόξα: si confronti l'allusione ad

Digitized by Google

che, in linea generale, essi la consideravano un poco sotto l'aspetto di un sacrifizio offerto a Dio. Ancora, il valore di quella morte considerata come mezzo con cui procurarsi la salute, veniva assai variamente concepito, e può darsi benissimo che ci sian stati molti i quali si accontentassero di basarne la necessità sul fatto che la stessa era stata predetta (ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς: Egli morì per i nostri peccati *Secondo le scritture* »), mentre i loro reali interessi religiosi si trovavano accentrati per completo nella gloria futura, che doveva esser procurata per mezzo del Cristo. Ma nel periodo che susseguì, il fatto che, dapprincipio, una breve narrazione del destino toccato a Gesù si trovava alla base di tutta la predicazione fatta intorno a Lui, deve aver avuto un significato ben maggiore, (vedi una parte di questo in I Cor. XV, 1-11). Quegli articoli in cui l'identità del Cristo che era apparso col Cristo che era stato promesso veniva ad apparire circumfusa di una luce maggiore, debbono esser stati addotti per provare questo particolare punto di vista alla pari di quelli che trascendevano le aspettative ordinarie che erano annesse all'aspettativa generale del Messia, le quali, per, questa stessa ragione, dovettero apparire fornite di una particolare importanza, e cioè, la sua morte e la sua risurrezione. Unendo insieme questi rapporti, queste relazioni, non si aveva alcuna intenzione di descrivere l'« opera » del Cristo. Ma dopo che l'interesse che aveva dato la stura a queste concezioni si trovò ad essere oscurato, ed altri interessi vennero ad occupare il posto da lui lasciato vuoto, la predicazione di quegli articoli deve aver indotto gli uomini a vedere negli stessi il Cristo in atto di mandare a compimento l'opera sua (1).

Isaia LIII, ed all'agnello pasquale: le frasi riguardanti l'agnello che si riscontrano generalmente negli scritti primitivi: vedi, Westcott, *the epistles of John*, p. 34: The idea of the blood of Christ in the New Testament.

(1) Certamente non si può pervenire a questo se non riflettendo sul suo significato. Ma una dislocazione, uno spostamento si poteva già considerare come completo non appena esso venne isolato, separandolo da tutto il complesso di Gesù, od anche

Digitized by Google

4. — La fiducia incrollabile che i discepoli avevano in Gesù si trovava profondamente radicata nella credenza che egli non fosse rimasto preda della morte, ma Dio lo avesse risuscitato. Essi erano sicuri che era risorto da morte, precisamente come erano sicuri che era morto, e ciò in forza di quanto essi avevano veramente visto di Lui, e questo divenne l'articolo principale della predicazione che di Lui essi andavano facendo (1). Ma nel messaggio del Signore risorto era contenuta non solamente la convinzione che egli vivesse ancora, e fosse per vivere per sempre, ma anche la sicurezza che anche il suo popolo sarebbe risorto a nuova vita che non avrebbe più avuto alcun termine. Perciò la risurrezione di Gesù divenne pegno della risurrezione di tutti coloro che avrebbero creduto in Lui, e cioè pegno della loro personale risurrezione. In principio, nessuno pensava ad una semplice immortalità dello spirito, nemmeno coloro i quali, nelle loro concezioni, partivano dal presupposto che la natura sensibile dell'uomo fosse peritura. In conseguenza dell'incertezza che, nelle speranze e nelle speculazioni giudaiche, si trovava ancora inerente all'idea di risurrezione, i concetti concreti che se ne aveva in seno alle comunità cristiane erano ancora assai fluttuanti. Ma questo non poteva andare ad intaccare la certezza della convinzione che veramente il Signore fosse per far risorgere il suo popolo da morte. Questa convinzione, l'opposto della quale consisteva nel timore di quel Dio che castiga

---

dal complesso della sua futura attività. In forza di questo isolamento, la riflessione intorno al significato od intorno alle cause che concorsero a produrre i fatti particolari, può abbastanza facilmente dar la stura ad una serie di concezioni del tutto nuove.

(1) Vedi la particolareggiata esposizione del Weizsäcker, *l'epoca apostolica*, p. I, sopratutto per ciò che riguarda il significato che si annetteva a Pietro, quale primo testimonio della risurrezione. Cfr. I Cor. XV, 5 con Luca XXIV, 34 : vedi pure il frammento del « *Vangelo di Pietro* » che, per disgrazia, ci viene a mancare precisamente in quel punto in cui si attende l'apparizione del Signore a Pietro.

Digitized by Google

all'inferno, divenne veramente quella forza strapotente colla quale il vangelo riuscì a conquistare l'umanità (1).

5. — In seguito all'apparizione di Paolo, le più antiche comunità si sentirono grandemente preoccupate da una nuova questione

---

(1) Si è detto sovente che il cristianesimo poggia sulla credenza nella risurrezione di Cristo. Questo si può correggere coll'incominciare dal precisare chi fosse questo Gesù Cristo, e che cosa significhi la sua vita. Ma quando questa venga ad apparire puramente e semplicemente come un racconto nudo e crudo di un fatto, al quale tutti debbono prestar fede, e quando, per sovrammercato, e come pure accade assai spesso, a tutto questo viene ad aggiungersi l'asserzione che la risurrezione di Cristo è il fatto più certo che contenga la storia del mondo, allora accade che colui il quale ne dubita non sa di che cosa meravigliarsi più se della sua miscredenza, oppure della sua deficienza intellettuale. Noi non abbiamo bisogno di aver fede in un fatto, e ciò che esige una fede religiosa, e cioè, la fiducia in Dio, non può mai essere un fatto che può essere ritenuto indipendentemente da quella credenza. Perciò si deve accuratamente distinguere tra la questione storica e la questione di fede. Ecco taluni punti che si possono considerare come storicamente certi: (1) che nessuno degli avversarii di Gesù lo vide dopo che fu morto; (2) Che i discepoli furono convinti d'averlo veduto dopo la sua morte; (3) che non si può stabilire con certezza quale sia il numero e l' ordine di successione di quelle apparizioni; (4) Che i discepoli e Paolo stesso ebbero coscienza di aver visto Cristo, non nel suo corpo terreno quale era stato crocifisso, ma nella sua gloria celeste. Anche le ultime ed incredibili narrazioni di apparizioni del Cristo, che diedero maggior spicco alla realtà del suo corpo, parlano nel medesimo tempo di un corpo che aveva il potere di passare attraverso alle porte ed ai muri, la qual cosa sta ad indicare con assoluta certezza che non si trattava semplicemente di un corpo terreno; (5) che Paolo non mette affatto l'apparizione del Cristo, quale avvenne, a paro di tutte le altre apparizioni, ma, da un altro lato, la descrive in termini (Gal. I, 15: ὅτε εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τοὺ υἱόν αὐτοῦ ἐν εμοὶ) e la mette al livello di tutte le altre primitive apparizioni di cui furono favoriti gli apostoli. Ma, siccome la tomba ritrovata vuota dopo il terzo giorno non si può affatto considerare come un fatto storico accertato, perchè nel modo in cui viene narrato appare fornito di una fisonomia evidentemente leggendaria, ed anche perchè questo si trova apertamente escluso dal modo con cui Paolo ha ritratta la risurrezione in I Cor. XV, ne segue: (a) che ogni concezione la quale rappresenti la risurrezione di Cristo semplicemente come una rianimazione del suo corpo mortale, è ben lungi dall' esser una concezione originale, e (b) che, in linea generale, la questione che consiste nel sapere se Cristo veramente sia risorto, non può affatto esistere per tutti coloro i quali la considerano separatamente dal contenuto e dal valore della persona di Cristo. Con-

Digitized by Google

venuta allora allora a sorgere sull'orizzonte della loro vita; questa questione consisteva nel sapere in qual modo i credenti avessero potuto pervenire a raggiungere la giustizia che essi possedevano, e quale significato, in rapporto a questa giustizia, potesse avere

---

ciossiachè il semplice fatto che gli amici e gli aderenti di Gesù furono convinti di averlo veduto risorto, sopratutto dal momento che essi stessi affermano esplicitamente di averlo veduto nella pienezza della sua gloria celeste, a coloro i quali pongono tutta la cura possibile nello stabilire la realtà dei fatti storici, non vi ha motivo di ritenere che egli (Gesù) non continuò a rimanersene nella tomba.

Perciò, a questo riguardo, la storia non si trova affatto in grado di arrecare al cun soccorso alla fede. Per quanto la fede dei discepoli nelle apparizioni di Gesù in mezzo di loro possa esser salda, ed anzi lo fu veramente, il credere nelle apparizioni di cui altri poterono essere favoriti è una frivolezza che si è sempre vendicata col dare la stura ad una lunga serie di dubbi. Ma la storia è pure di un certo qual aiuto per la fede: essa imita il suo angolo visuale, e perciò addita quale sia il campo delle sue competenze alle quali intende limitarsi. La questione che la storia abbandona alla fede è precisamente questa: Gesù Cristo venne inghiottito dalla morte, oppure attraverso al dolore ed alla croce pervenne sino alla gloria, e cioè, alla vita, alla potenza, all'onore? I discepoli si sarebbero convinti di questo nel senso in cui Gesù volle veramente che lo comprendessero, quantunque non lo avessero veduto nella gloria (una coscienza di tutto questo si riscontra in Luca XXIV, 26: οὐαὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστον καὶ εἰσελθειν εις τὴν δοξαν αὐτοῦ; e Giovanni, XX, 29: ὅτι ἑωρακας με πεπίστευκας, μακαριοι οἱ μὴ ἰδοντες καὶ πιστευσαντας) e probabilmente noi possiamo aggiungere che nessuna apparizione del Signore avrebbe potuto convincerli in modo permanente della sua vita, qualora essi non avessero posseduta nel loro cuore l'impressione prodotta su di loro dalla sua persona. La fede nella vita eterna del Cristo e nella nostra propria vita eterna, non è la condizione necessaria per divenire discepoli di Gesù, la quale, invece, è la confessione finale di voler essere suoi discepoli. La fede non ha nulla a che vedere colla conoscenza della forma nella quale Gesù visse, e solo ha a che vedere colla convinzione che Egli è veramente il Signore vivente, La determinazione della forma dipendeva direttamente dalle svariatissime idee generali che allora si avevano intorno alla vita futura, alla risurrezione, alla restaurazione, alla glorificazione del corpo. L'idea che Gesù fosse veramente risorto col corpo venne ad apparire in epoca relativamente primitiva, perchè questa era la speranza che animava gli ambienti religiosi popolari di allora in riguardo del loro stato futuro. La fede in Gesù, il Signore vivente, nonostante la sua morte di croce, non può essere generata da una serie di prove basate sulla ragione, oppure sull' autorità, ma solo

Digitized by Google

((una perfetta osservanza della legge dei Padri antichi.) Da un lato, vi erano di quelli i quali non volevano nemmeno sentir parlare di apportare delle modificazioni alle regole ed alle concezioni che fino allora avevano esistito, e ritenevano che la giustificazione venisse da Dio conferita esclusivamente quale premio per la stretta osservanza della legge; altri, per un altro verso, pensavano che Gesù, in quanto era il Messia, avesse procurata la giustificazione per il

---

in quello stesso modo in cui Paolo confessa esser stata generata in lui stesso: ὅτε εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. La convinzione di aver visto il Signore, infallantemente, era della massima importanza per i discepoli, e fece si che essi divenissero evangelisti: ma ciò che videro ci può essere di ben poco aiuto. Solo allora può avere veramente per noi un significato, quando abbiamo raggiunta la fiducia nel Signore, quella fiducia che viene espressa da Pietro in Marco VIII, 29. Anche oggi il cristiano confessa con Paolo: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Egli credeva in una vita futura per se stesso, con Dio, perchè credeva veramente che Gesù Cristo vivesse. Ecco qual'è la particolarità ed il paradosso della fede cristiana. Ma qui non si tratta di convinzioni che possono essere comuni, non si tratta di convinzioni che possano ingenere un sentimento profondo ed un ardente pensiero che egli siasi veramente trovato tra la natura e la morte, o solo essere possono possedute da coloro che vivono con tutto il loro cuore e con tutta la loro mente in Dio, eppure anche costoro hanno bisogno di pronunziare la preghiera: « io credo, aiuta tu la mia miscredenza ». Irreligioso è l'agire come se la fede nella vita eterna e nel Cristo vivente fosse la cosa più semplice di questo mondo, ossia un dogma al quale ognuno è precisamente obbligato a sottoporsi. Perciò, siamo costretti a dire che tutta quanta la questione vertente intorno alla risurrezione di Cristo, al modo con cui avvenne ed al suo significato, dalla cristianità di un'epoca più recente è stata perfettamente confusa, giacchè noi abbiamo l'abitudine di considerare come certa la vita eterna, anche indipendentemente da Cristo. Comunque, però, possa essere, questa concezione non è una concezione prettamente cristiana. È da cristiano il pregare Dio acciocchè voglia concederci il suo Spirito, perchè voglia darci la forza che è necessaria per vincere i sentimenti ed i dubbii della natura, e creare la credenza in una vita eterna attraverso all' esperienza del « morto vivo ». Quando esista una fede, ottenuta in questo modo, essa é sempre sostenuta dalla convinzione che Colui vive veramente che ha portato alla luce la vita e l'immortalità. Tradurre in pratica questa fede, ecco in che cosa veramente consiste lo scopo della vita, giacchè nostro è veramente solo ciò per ottenere il quale noi combattiamo. Ciò che crediamo di possedere in breve lo perdiamo.

Digitized by Google

suo popolo, avesse condotta a compimento una volta per sempre la legge, ed avesse dato principio ad un nuovo patto, sia mettendolo in opposizione al vecchio, sia innalzandolo al di sopra dello stesso. Colui il quale vide, più di chiunque altro, nella morte di Cristo la fine della legge, fu Paolo, il quale affermò che la giustificazione derivava esclusivamente dalla fede in Cristo, e volle provare, coll'Antico Testamento alla mano, servendosene a mo' di storica speculazione, il carattere puramente temporaneo del valore della legge, e quindi l'abrogazione della religione dell'Antico Testamento. Altri, e questo modo di vedere, il quale non sempre si può spiegare facendo ricorso alle influenze della scuola alessandrina, (vedi più sopra) non è del tutto estraneo a S. Paolo, nella legge mosaica facevano distinzione tra lo spirito e la lettera, attribuendo ad ogni cosa un significato spirituale, ed in questo senso ritenevano che tutta quanta la legge, in quanto νόμος πνευματικός, avesse ad essere duratura. La questione che consisteva nel sapere se la giustificazione venisse dalle opere della legge oppure direttamente dalla fede, con questa concezione si trovava ad essere spostata, e quindi nelle sue più recondite profondità rimaneva perfettamente insoluta, oppure veniva risolta nel senso voluto da un legalismo spiritualizzato. Ma il distacco del cristianesimo dalle forme politiche della religione giudaica, nonchè dall'uso dei sacrifizii che era proprio del culto di quel popolo, da questo concetto si trovò ad esser completato, quantunque venisse considerato come identico a quello che era proprio della religione dell'Antico Testamento, rettamente intesa. Parrebbe che i risultati sorprendenti ottenuti dalle missioni intraprese frammezzo ai gentili, avessero dato la stura a quelle controversie (ma vedi Stefano) attribuendo loro il più alto significato. Il semplice fatto che una sezione del cristianesimo giudaico ed anche qualcuno tra gli apostoli finì per riconoscere il diritto che avevano i gentili fattisi cristiani ad essere considerati come cristiani, senza che, per ciò, fosse necessario passare per la trafila del giudaismo, è la prova più bella che possa

Digitized by Google

darsi che ciò che possedeva un valore maggiore era fatto consistere nella fede in Gesù Cristo e nella sottomissione a Lui nella sua qualità di Salvatore. In armonia colla missione diretta alla conversione dei gentili, i primitivi cristiani, pur osservando essi stessi la legge, finirono per romperla del tutto colla religione d'Israele, ed espressero la convinzione secondo la quale Gesù non solamento era il Messia del suo popolo, ma anche il Redentore dell'umanità (1). Il consolidarsi del carattere universalistico del vangelo, e cioè, del cristianesimo, considerato come una religione del mondo, assorse ora al grado di un problema del quale Paolo diede una soluzione che ben pochi erano in grado di comprendere, e tanto meno di far propria.

(1) Molto giustamente il Weizsäcker (*Epoca apostolica*, p. 73) dice: « l'insorgere del giudaismo contro i fedeli fece si che essi si incamminassero su quel sentiero che era veramente il loro. Ei si videro per la prima volta perseguitati nel nome della legge, e quindi pure allora per la prima volta vennero ad accorgersi chiaramente che in realtà la legge aveva ormai cessato di essere uguale per tutti, quindi tanto per loro quanto per gli altri. La loro speranza venne allora risposta nel regno dei cieli che stava per venire, nel quale la legge non avesse piú alcun dominio, ed in cui si ritrovasse il loro Maestro dal quale esclusivamente si attendevano la salute. In lui si trova tutto ciò che può aver a che fare colla salute. Ma noi non ci proponiamo affatto di indagare quali si fossero le condizioni della fede in quel periodo primitivo di tempo, quantunque al cospetto degli apostoli venisse portata la questione se quei convertiti avrebbero potuto aver parte nel regno dei cieli senza farsi circoncidere, od anche se l'avrebbero potuta ottenere solo mediante la fede in Gesù, con o senza l'osservanza della legge. Queste questioni non esistevano affatto per loro sia praticamente, che come questioni di scuola. Però, e quantunque essi fossero giudei, e la legge, che nemmeno il loro maestro aveva abolita, fosse cosa per essi al tutto naturale, questa non escludeva un cambiamento interno nella loro posizione od atteggiamento interno a suo riguardo, attraverso alla fede che essi avevano nel loro Maestro ed alla speranza che avevano nel regno. C'era una libertà interna che poteva benissimo crescere accanto a tutte le costrizioni che provenivano loro dalla nascita, dalle abitudini, dai pregiudizii e dalla pietà. Ma di questo venivano ad avere coscienza solamente quando si esigevano da loro delle cose che li ferivano, oppure quando si trovavano assaliti a proposito di una conclusione alla quale essi erano pervenuti seguendo la loro coscienza, e quando queste esigenze venivano affacciate dai loro avversarii ».

Digitized by Google

6. — In forza della convinzione secondo la quale la salute si trova perfettamente vincolata alla fede in Gesù Cristo, la cristianità venne ad acquistare la coscienza di essere veramente una creazione nuova di Dio. Ma siccome, ed al tempo stesso, si conservava vivacemente desto il sentimento di essere con ciò stesso il vero Israele, per un verso ne venivano a scaturire delle prospettive storiche perfettamente nuove, e dall'altro ne venivano pure a scaturire nuovi e più formidabili problemi che esigevano una soluzione. In quanto si considerava come una creazione nuova di Dio, ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, la comunità era conscia di essere stata scelta da Dio in Gesù anteriormente alla creazione del mondo. Nella convinzione di essere il vero Israele, essa reclamava per se stessa tutto il complesso dello sviluppo storico che si trovava consegnato all'Antico Testamento, convinta com'era che tutta quanta la divina attività che quivi si trova ricordata aveva di mira la nuova comunità. La questione grandiosa che stava per ricevere un cumulo enorme di risposte svariatissime, veniva ad esser questa: in qual modo, in conformità di questa teoria, sarebbe stata giudicata la nazione giudaica, la quale si ero rifiutata di riconoscere Gesù in qualità di Messia? Il distacco del cristianesimo dal giudaismo rappresentava la condizione preliminare più importante, e perciò la più importante preparazione per la missione che si doveva intraprendere in mezzo ai gentili, e per l'unione del cristianesimo e del suo spirito collo spirito greco.

Supplemento I. — Renan ed altri vanno troppo oltre quando arrivano fino ad affermare che il solo S. Paolo si ebbe la gloria di liberare il cristianesimo dalle pastoie del giudaismo. È certo che il grande apostolo, a questo proposito, poteva permettersi di dire: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, ma accanto a lui c'erano pure altri† i quali, nella potenza del vangelo, trascendevano i limiti del giudaismo. Oggi possiamo ammettere come certo che quelle comunità cristiane le quali erano sorte nell'impero, per esempio la comunità cristiana di Roma, erano essenzialmente libere dalla

altrimenti Pierre

Digitized by Google

legge, senza esser state per nulla influenzate dalla predicazione di Paolo. Il merito imperituro di Paolo consiste in questo, che egli pel primo formulò nettamente la questione, stabilì in maniera al tutto particolare il carattere universalistico del cristianesimo, e con tutto ciò seppe conservare, illuminandolo a nuovo, il carattere del cristianesimo, considerato come religione positiva, come qualche cosa di profondamente distinto dalla filosofia e dalla morale. Ma gli sviluppi che si verificarono in seguito non presuppongono affatto nè la sua formulazione della questione, nè il modo peculiare con cui egli stabilì l'universalismo del cristianesimo, ma solamente l'universalismo in se.

SUPPLEMENTO II. — La dipendenza della teologia paolina dal Vecchio Testamento, ossia dal giudaismo, domina, sopratutto, nel tradizionale contrasto che passa tra il paolinismo ed il cristianesimo giudaico, nel quale il paolinismo viene dipinto come l'equivalente del cristianesimo gentile. Questa teologia, per quel tanto che ci è lecito congetturare *a priori*, lasciando da un canto le varie eccezioni individuali, si può considerare come un tutto scaturito dal giudaismo, se pure è veramente tale, conciossiachè i suoi presupposti dottrinarii erano strettamente farisaici, ed il suo ardimento col quale affrontava la critica dell'Antico Testamento, rigettando ed asserendo la legge nel suo significato storico, poteva essere qualche cosa di congenito tanto ai cristiani venuti dal gentilesimo quanto ad una certa qual pietà per il popolo giudaico. Si può riconfermare questo giudizio dando uno sguardo alla sorte toccata alla teologia paolina verso l'anno 120. Marcione fu il solo che comprendesse S. Paolo, e cioè, il solo dei gentili cristiani, eppure anch'egli lo fraintese: tutto il resto non oltrepassò mai la cerchia dell'appropriazione di talune frasi particolari di Paolo, e non diede mai alcun segno particolare di aver ben compresa la teologia di Paolo, di guisa che si può dimostrare che l'universalismo del cristianesimo, in quanto religione, si può provare anche indipendentemente dalla morale, e senza pensare alla costruzione di una nuova religione

Digitized by Google

sulle basi della religione dell'Antico Testamento. Però, da tutto questo ne segue che il raggruppare il cristianesimo nelle sue due grandi sezioni « Cristianesimo giudaico » e « Cristianesimo gentile », è un metodo insufficiente. Nell'epoca apostolica, per lo meno in sulla fine della stessa, noi dobbiamo piuttosto distinguere quattro principali tendenze che qua e là vicendevolmente s'intersecano (1), ed ognuna delle quali, poi si suddivide in altre correnti: a) Il vangelo ha a che fare col popolo di Israele, e col mondo dei gentili solo a condizione che essi si facciano cristiani passando per le trafile dell'ebraicismo. L'osservanza puntigliosa della legge si ritiene ancora necessaria e rappresenta la condizione in base alla quale viene concessa la salute (particolarismo e legalismo, in pratica ed in principio, però, che non ostacolava affatto l'obbligo di proseguire nell'opera delle missioni). b) Il vangelo ha a che fare con dei giudei e con dei gentili: i primi, anche dopo che hanno creduto in Cristo, perseverano nell'obbligo di osservare la legge, come facevano prima della loro conversione, i secondi no; ma per questa ragione, essi non possono su questa terra fondersi in una sola comunità con i credenti giudei. A proposito di questa questione, e per ciò che poteva riguardare le particolarirà di dettaglio, erano possibili i più svariati giudizii; ma non si poteva persistere più a lungo nel pensiero che la salute avesse a dipendere puramente e semplicemente dalla conservanza dei precetti ceremoniali e for-

(1) Solamente una di queste quattro tendenze, la paolina, con l'epistola agli Ebrei, e quelli tra gli scritti giovannei che sono affini al paolinismo, hanno scorto nel vangelo lo stabilimento di una nuova religione. Il restante lo identificò col giudaismo, resosi perfetto, oppure colla religione del Vecchio Testamento rettamente compresa. Ma Paolo, unendo il cristianesimo colla promessa fatta ad Abramo, passando oltre, in tal modo, alla religione attuale del Vecchio Testamento, non solo l'ha fornita di un fondamento storico, ma ha anche fatto si che il Padre della nazione giudaica avesse un significato unico con quello del cristianesimo. Per ciò che riguarda le tendenze che portano il numeri 1 e 2, vedi il Libro I, cap. 6.

Digitized by Google

malistici della legge (1), (universalismo in principio, particolarismo nella pratica; la prerogativa di Israele consisteva nel restarsene attaccato a questo particolarismo). c) Il vangelo ha a che fare tanto coi giudei che coi gentili; nessuno rimane più a lungo sotto l'obbligo di osservare la legge; giacchè la legge è abolita (ossia completata), e la salute che scaturisce dalla morte di Cristo viene acquistata mediante la fede. La legge (e cioè, la religione dell'Antico Testamento) nel suo significato letterale, è di origine divina, ma fin dapprincipio venne destinato che dovesse restare in vita solamente per un'epoca della storia. La prerogativa di Israele resta, e rimane dimostrata dal fatto che la salute prima venne offerta agli Israeliti, e ciò verrà dimostrato ancora una volta alla fine di tutta la storia. Quella prerogativa appartiene a tutta la nazione presa nel suo complesso e non ha nulla a che vedere colla questione della salute degli individui (Paolinismo: universalismo in principio ed in pratica, ed antinomianismo in forza del riconoscere che si faceva alla legge un valore puramente e semplicemente temporaneo; rottura colla religione tradizionale di Israele; riconoscimento della prerogativa del popolo di Israele: vedi l'epistola agli Ebrei ed il vangelo di S. Giovanni). d) Il vangelo ha a che fare con giudei e con gentili: nessuno deve esser costretto ad osservare i precetti cerimoniali ed il culto sacrificale, perchè questi stessi comandamenti altro non sono che dei simboli, ossia dei comandamenti morali e spirituali che il vangelo non ha fatto altro che esporre nuovamente in una forma più perfetta (universalismo in principio ed in pratica, in virtù di una neutra-

(1) Da Gal. II, chiaro viene ad apparire che Pietro, allora e per assai tempo ancora dopo di allora, venne ad occupare da principio quella posizione che era stata occupata da Paolo: vedi le eccellenti osservazioni del Weizsäcker nel libro summenzionato, p. 75.

Digitized by Google

lizzazione della distinzione che passa tra il vangelo e la legge, tra il vecchio ed il nuovo; spiritualizzazione della legge) (1).

SUPPLEMENTO III. — L'apparizione di Paolo rappresenta il fatto più importante di tutta quanta la storia dell'età apostolica. Riesce impossibile il dare, nel giro di pochi periodi, un estratto della sua teologia e dell'opera sua; e qui non ci è lecito diffonderci in particolarità un poco minute, e ciò non solamente in forza dei limiti esterni che ci siamo imposti, ma anche per gli scopi peculiari che con questa indagine ci siamo proposti di raggiungere. Imperocchè, come già abbiamo fatto osservare (§ I), la formazione dottrinaria avvenuta in seno alla chiesa dei gentili non si trova connessa con tutto quanto il fenomeno della teologia pao-

(1) Nell'epoca apostolica queste quattro tentenze sono rappresentate da coloro che erano nati ed erano stati educati in seno al giudaismo, e, prese collettivamente, vennero trapiantate nel suolo greco. Ma noi non possiamo considerarci perfettamente sicuri che la terza delle summenzionate tendenze, in questo campo, trovasse dei rappresentanti intelligenti ed indipendenti, giacchè, a questo proposito, non siamo in possesso di alcuna prova sicura. Una critica della religione dell'Antico Testamento potrebbe, per avventura, essere fatta solamente da uno che vi fosse stato soggetto, e quindi, l'avesse anche compresa. Inoltre, si può accennare che la grande maggioranza di coloro che, non essendo ebrei, si convertirono al giudismo nell'epoca apostolica, probabilmente da un pezzo conoscevano già il Vecchio Testamento, ma non sempre conoscevano la religione ebraica (vedi Havet, *le cristianisme*, T. IV, p. 120: « Je ne sais s'il y est entré, du vivant de Paul, un seul païen: je veux dire un homme, qui ne connût pas déjà, avant d'y entrer, le judaïsme et la bible »). Queste indicazioni stanno a dimostrare quanto siano erronee ed illusorie le diverse tendenze che esistettero nell'età apostolica e nel periodo di tempo che immediatamente la susseguì, designadole con nomi di « Cristianesimo giudaico-cristianesimo gentile ». Le parole stereotipate si possono così poco applicare a questo fenomeno storico, che uno può benissimo e non senza giustizia rovesciare il concetto usuale, e sostenere che tutto ciò che è compreso sotto la designazione di cristianesimo gentile (critica della religione del Vecchio Testamento) probabilmente era solamente ciò che era compreso nei limiti del giudaismo, mentre che ciò che comunemente viene chiamato col nome di cristianesimo giudaico si deve piuttosto considerare come una concezione che deve essere stata suggerita abbastanza facilmente a quei cristiani che erano nati in seno al paganesimo e che non possedevano se non un concetto assai inadeguato del Vecchio Testamento.

Digitized by Google

lina, ma solo con alcuni capi saldi che solamente in parte sono particolari all'apostolo. Ciò che sopra tutto rappresenta il suo pensiero agì sullo sviluppo della dottrina ecclesiastica solo a mò di stimolo. Qui possiamo far posto solamente ad alcune linee più generali (1).

1) La potenza ed il segreto della personalità di Paolo, come della sua attività, consiste tutta nell'intima convinzione da lui posseduta che il Cristo gli si fosse rivelato direttamente, che il vangelo fosse il messaggio, l'annunzio del Cristo crocifisso e risorto da morte, e che egli, Paolo, fosse stato chiamato da Dio ad annunziare al mondo quel messaggio. Questi tre elementi furono una vera e propria unità nella coscienza di Paolo, una unità che determinò la sua conversione e la sua vita posteriore.

2) Con questa convinzione si accorse egli stesso di essere una creatura nuova, e questa conoscenza che egli aveva era talmente vivace che si sentiva costretto a farsi giudeo coi giudei, greco coi greci, allo scopo di conquistarli tutti alla luce del vangelo.

3) Il Cristo crocifisso e risorto divenne il punto centrale della sua teologia, e non solamente il punto centrale, ma anche la fonte unica e l'unico principio regolatore. A suo modo di vedere, il Cristo non era Gesù di Nazaret ora esaltato, ma un essere personale, spirituale e potente in forma divina, il quale un tempo si era umigliato, e che, essendo spirito, l'aveva rotta col mondo della legge,

---

(1) Nella prima edizione di quest'opera non fu possibile accennare all'opera del Weizsäcker, *das apostolische zeitalter der christlichen kirche*, 1886. L'autore è ora felice di poter rimandare i lettori suoi a questo eccellente manuale del dotto professore, la forza del quale consiste principalmente nel modo veramente magistrale con cui tratteggia il paolinismo nelle sue relazioni colla chiesa primitiva, e colla primitiva teologia cristiana (p. 79-172). La verità di quanto espone il Weizsäcker intorno alle relazioni intime (p. 85), rimane appena appena appannata da quanto egli presuppone delle relazioni esterne, le quali io non posso considerare come sempre giuste. (A mio giudizio, dopo l'opera del Ritschl: « *entstehung des alt-katholischen kirche* », 2 Aufl, 1857, l'opera del Weizsäcker è l'opera più importante che siasi scritta sulla storia della chiesa).

Digitized by Google

del peccato e della morte, e nei suoi credenti continuava quella vittoria.

4) Perciò, per lui che figgeva gli occhi nell'avvenire, la teologia era la potenza liberatrice dello spirito (di Cristo) in tutte le sue concrete relazioni coi bisogni e colla vita umana. Il Cristo che già aveva vinta la legge, il peccato e la morte, viveva in quanto spirito, e per mezzo dello stesso viveva nei suoi credenti, i quali, per questa stessa ragione, lo conoscevano, ma non secondo la carne. Egli è una potenza creatrice della vita per tutti coloro che con fede lo ricevono nella morte redentrice da lui sostenuta sulla croce, e cioè per tutti coloro che sono giustificati. La vita nello spirito, che è il risultato dell'unione con Cristo, finirà per rivelarsi pure nel corpo (ma non nella carne).

5) Diamo uno sguardo retrospettivo. La teologia era per S. Paolo una dottrina della legge e della sua abrogazione; o meglio, una descrizione del sistema vecchio, vigente prima della venuta di Cristo, considerato alla luce del vangelo, ed una prova che lo stesso era stato distrutto dal Cristo. Anche qui, la prova scritturale altro non è che una contropprova addotta per corroborare le considerazioni più intime che si agitano per completo entro la sfera del pensiero, in quanto che ciò che era stato abrogato aveva già avuto il fatto suo, semplicemente col lasciar vedere che poteva essere abrogato, — la legge, la carne del peccato, la morte: dalla legge la legge è distrutta, il peccato è abolito nella carne peccatrice, la morte è distrutta dalla morte.

6) Il concetto storico, che da questo ne segue, ha principio, per ciò che riguarda il Cristo, da Adamo e da Abramo, e, per ciò che riguarda la legge, da Mosè. Esso si chiude, per ciò che riguarda il Cristo, colla prospettiva del tempo in cui Egli si sarebbe messi sotto i piedi tutti i suoi nemici, col tempo in cui in tutto si sarebbe fatta la volontà di Dio; per ciò che riguarda Mosè e le promesse

Digitized by Google

fatte al popolo ebreo, colla prospettiva di quel tempo in cui anche Israele sarebbe stato salvato.

7) La dottrina di Paolo intorno al Cristo piglia le mosse dalla confessione finale della chiesa primitiva, secondo la quale il Cristo è col Padre come abitatore del cielo e come Signore dei vivi e dei morti. Quantunque Paolo non possa aver mancato d'aver conosciuto la proclamazione riguardante il Cristo storico, pure la sua teologia, nel senso stretto della parola, non se ne occupa quasi affatto: e, sorvolando al Cristo storico, egli piglia le mosse dalla preesistenza del Cristo, (l'uomo disceso dal cielo), il compito morale del quale era consistito nell'assunzione della carne, nell'abnegazione dell' amore di se stesso, per poter strappare tutti gli uomini alle potenze della natura ed alla condanna di morte. Ma non ha tralasciato di servirsi delle parole e degli esempi del Cristo storico allo scopo di fornire una norma alla vita dello spirito.

8) Tanto come esegeta, che come creatore di tipi, egli viene veramente ad apparire quale un discepolo dei Farisei. Infatti, le deduzioni che fa, le prove alle quali ricorre, e, probabilmente, anche il complesso delle concezioni, nella loro forma, rivelano apertamente la teologia della scuola farisaica; ed a ciò l'apostolo venne costretto dai suoi avversarii cristiani, i quali, all'annunzio del Cristo crocifisso volevano concedere un posto solamente vicino al δικαιοσύνη ἐξ ἔργων. Ma la dialettica di cui si serve quando parla della legge, della circoncisione e del sacrifizio, non costituisce veramente il nocciolo del metodo religioso di pensiero che era tutto suo, quantunque, e per un altro verso, egli fosse veramente divenuto ciò che era in forza del suo fariseismo. Il fariseismo era allora l'apice di quanto di nobile e di elevato si trovava in seno al giudaismo separato da Cristo, e la dottrina che esso riteneva intorno alla Provvidenza, l'energia con cui insisteva nel rendere palesi i contrasti religiosi, le sue speranze messianiche, le sue dottrine intorno al peccato ed alla predestinazione, rappresentavano altrettante condizioni favorevoli all'incremento di uno spirito e di un carattere

Digitized by Google

eminentemente religioso e cristiano, qual'era quello di Paolo (1). Colui che fu il primo cristiano della seconda generazione è il più elevato prodotto che lo spirito giudaico potesse dare, sotto l'influenza creatrice dello spirito di Cristo. Quando sorse quest'uomo, il fariseismo aveva ormai condotta a termine la sua missione nel mondo.

9) Ma nella formazione di Paolo ebbe la sua parte anche l'Ellenismo, e questo fatto non andava punto ad urtare colla sua origine farisaica, che anzi, per lo meno parzialmente, fu un portato di quella. Il fariseismo, a dispetto di tutto l'esclusivismo dal quale era animato, nutriva un desiderio ardente di fare dei proseliti, sopra tutto nella Diaspora. Paolo continuò il vecchio movimento, dandogli un atteggiamento nuovo e servendosi di mezzi nuovi, ed in questa sua opera, in questa sua missione nel mondo greco, si trovò potentemente coadiuvato dalla conoscenza della traduzione greca del Vecchio Testamento, e da una facilità abbastanza considerevole nel maneggio della lingua greca, come da una conoscenza ognor più profonda della vita spirituale dei greci. Ma il carattere particolare del suo vangelo, in quanto era un annunzio che scaturiva dallo Spirito di Cristo, che era egualmente vicino ed egualmente lontano da ogni metodo religioso e morale di pensiero in voga fra i varii popoli del mondo, aveva un significato assai maggiore di questo. Questo vangelo — chi può dire se l'ellenismo avesse già avuto parte nella sua concezione? — esigeva che coloro i quali volessero dedicarsi ad un'opera di missione fra i Greci si facessero greci, e che i credenti venissero ad apprendere ciò che egli diceva loro: « tutte le cose sono vostre, e voi siete del Cristo ». Paolo, come tanti altri missionari che lavoravano parallelamente a lui, unì la

(1) Kabisch, *die eschatologie des Paulus*, 1893, ha dimostrato quanto l'escatologia di Paolo sia rimasta influenzata dal giudaismo farisaico più recente. Egli ha pure attirata l'attenzione di coloro che si interessano di questi studii alla stretta relazione che passa tra la dottrina di Paolo intorno al peccato e la caduta, e quella dei Rabbis.

Digitized by Google

predicazione di Cristo con quel metodo di pensiero che era proprio dei Greci; egli fece pur uso delle dottrine filosofiche dei Greci, e se ne servì a mò di presupposti della sua apologetica (1), e con ciò spianò la strada all'introduzione del vangelo nel mondo del pensiero greco-romano. Però, a mio modo di vedere, egli mai non permise che il mondo del pensiero di allora andasse ad influire sulla sua dottrina della salute. Ma questa dottrina, negli scopi pratici che si proponeva di raggiungere, era già formulata in modo tale che, per abbracciarla, non era punto necessario diventare giudei.

10) E con tutto ciò, noi non possiamo dire che il Paolinismo raggiungesse per completo i suoi voti, giacchè ciò sarebbe contrario alla verità storica. Perchè tutto il complesso della teologia di Paolo venisse perfettamente compreso ed abbracciato, anche solo nell'ambito di quelle comunità che egli stesso aveva fondate, l'abbondanza delle sue particolarità di dettaglio era troppo grande, troppo potente la grandezza della sua semplicità, troppo vivace la speranza che egli nutriva nel futuro, troppo difficile la dottrina da lui enunciata intorno alla legge, troppo forti gli inviti da lui fatti a vivere una nuova vita più conforme allo spirito. Ciò che questa comunità veramente comprendeva di leggieri era il Monoteismo, era il suo universalismo, era la sua redenzione, era la sua vita eterna, era il suo ascetismo; ma tutto questo veniva combinato in modo ben diverso da quello in cui lo combinava Paolo. Lo stile si fece ellenico, e pare che l'elemento di un nuovo genere di

(1) Ci sono dei padri della chiesa (vedi Socr. H. E. III, 16) i quali hanno ritenuto che Paolo possedesse una conoscenza abbastanza minuta ed esatta della letteratura e della filosofia greca: ma questa la è cosa che non si può assolutamente provare. Le citazioni di Heinrici (2 *Kor-Brief.* p. 537-604) sono degne di tutta la nostra attenzione, e dobbiamo essergli grati di averle fatte; ma non siamo in grado di formarci alcun giudizio certo intorno al quantitativo di cultura greca posseduto dall'apostolo, fino a che, per lo meno, non conosceremo un poco più a fondo il quantitativo di idee spirituali che allora erano già riuscite ad infiltrarsi nel linguaggio del tempo.

Digitized by Google

cultura, fin dapprincipio, come avvenne, per esempio, in seno alla chiesa di Corinto, lo stile ellenico, dico, pare che divenisse l'unica guida. Si apprese veramente la dottrina paolina dell'uomo celeste che si era fatto carne; dessa era abbastanza facile ad amalgamarsi coi concetti greci, quantunque la stesse a denotare una cosa ben diversa dal concetto che i Greci erano in grado di farsi di essa.

Supplemento 4. — Quanto noi apprezziamo sopra ogni altra cosa nel Nuovo Testamento si è questo, che esso è un composto di tre gruppi di scritti, i vangeli Sinottici, le Epistole Paoline (1), e gli scritti giovanneici, nei quali si riscontra il contenuto più ricco di tutta quanta la storia primitiva del vangelo. Nei vangeli Sinottici e nelle Epistole di Paolo ci vengono presentati due tipi di predicazione del vangelo, che l'un l'altro si completano a vicenda. La storia susseguente dipende dall'uno e dall'altro di questi due tipi, e pare che avrebbe dovuto esser ben diversa da ciò che è, qualora non fosse cresciuta accanto all'uno e all'altro di questi due tipi. Per un altro verso, la concezione particolare ed elevata del Cristo e del vangelo che viene a scaturire dagli scritti di Giovanni, non si può dire che abbia esercitata nessuna patente influenza sugli sviluppi posteriori — fatta eccezione di un movimento al tutto particolare, il montanistico, il quale, tuttavia, non si basò affatto su di una vera comprensione di questi scritti — e ciò, almeno in parte, anche per quella stessa ragione che aveva fatto si che anche la teologia di Paolo, nel suo complesso, non esercitasse una

(1) L'epistola agli Ebrei e la prima epistola di Pietro, nonchè il ciclo delle epistole Pastorali appartengono alla cerchia dei discepoli di Paolo; esse sono di grandissimo valore, perchè stanno a dimostrare quali fossero alcuni dei lineamenti fondamentali della teologia paolina, i quali in seguito riuscirono ad affermarsi in modo veramente originale, oppure vennero ricevuti parallelamente ed in modo indipendente, ed anche perchè stanno a provare che la cristologia cosmica di Paolo esercitò una grandissima impressione e venne continuata. Per ciò che riguarda la cristologia, l'epistola agli Efesini, in particolar modo, conduce direttamente da Paolo alla cristologia pneumatica del periodo post-apostolico. Per conto mio, ritengo come non assolutamente certo che essa sia autentica.

Digitized by Google

influenza di questo genere. Quanto si trova in questi scritti è una critica dell'Antico Testamento in quanto era una religione, ossia l'indipendenza della religione cristiana, in forza di una esatta conoscenza del Vecchio Testamento, per mezzo dello sviluppo dei germi che vi si trovavano nascosti. Nel cristianesimo giovanneico si può dire veramente che sia superato per completo lo stadio della religione dell'Antico Testamento, precisamente come la stessa si trova perfettamente superata nel paolinismo e nella teologia dell'Epistola agli Ebrei. Dice il Weizsäcker che « l'ambito dei discepoli che si appropriarono questa caratterizzazione di Gesù è un partito cristiano nel senso più elevato della parola ». Ma ciò che non si riesciva a comprendere perfettamente si era precisamente questa trascendenza della religione dell'Antico Testamento, perchè quei primitivi cristiani non erano ancora maturi per una concezione di questo genere. Inoltre, l'origine degli scritti giovanneici rappresenta, dal punto di vista della storia della letteratura e del dogma, l'enigma più meraviglioso che ci presenti la storia delle origini del cristianesimo: quivi ci viene fornito il ritratto di un Cristo che esprime con parole ciò che non si può descrivere, proclama come testimonianza di se stesso ciò che i discepoli avevano esperimentato di Lui, un Cristo che parla, un Cristo che opera alla foggia del Cristo che cammina sulla terra, ma un Cristo assai più umano del Cristo di Paolo ed al tempo stesso assai più divino; vi riscontriamo grande abbondanza di allusioni storiche, di allusioni al Gesù storico, ed al tempo stesso un modo impareggiabilmente sovrano di maneggiare la storia. Si indovina che il vangelo non può trovare espressione più elevata di quella che trova in Giovanni, XVII: si sente che il Cristo stesso mise quelle parole in bocca al suo discepolo, il quale le scrisse secondo che se le sentiva ispirate, ma parole e cose, storia e dottrina, tutto si trova quasi involto in une nube che è superiore alla nube storica. Riesce facile dimostrare che questo vangelo è stato scritto cosi poco senza le influenze dell'ellenismo, come il trattato di Lutero sulla

Digitized by Google

libertà del cristiano può esser stato scritto al di fuori dell'influenza della teologia tedesca. Ma qui non basta affatto accennare all'influenza che può esser stata esercitata da Filone e dall'ellenismo, giacchè questa influenza non basta nemmeno a spiegare uno degli aspetti esterni del problema. Gli elementi che cooperarono alla produzione della teologia giovanneica non furono i *Theologumena* greci, ed anche il *Logos* giovanneico ha di comune col logos filoniano poco più del nome, e l'accenno che vi si trova fatto sul bel principio del libro costituisce un vero e proprio mistero e non la soluzione di un altro mistero (1). In quella vece, la testimonianza

(1) Nella *ztschr. Für theolog. und kirche,* II, p. 189 io ho discusso abbastanza minutamente la relazione che passa tra il prologo del quarto vangelo e tutto quanto il complesso dell'opera e mi sono sforzato di provare quanto segue: « Il prologo del vangelo non è la chiave che ci deve aiutare a comprendere il vangelo stesso. Esso incomincia con un argomento grandioso e notissimo, il *Logos,* lo rimaneggia e lo trasforma, opponendolo implicitamente alle false cristologie, allo scopo di sostituirlo con Gesù Cristo, il μονογενὴς θεὸς, od anche allo scopo di far vedere com'egli sia questo stesso Gesù Cristo. L'idea del Logos viene a cadere, non appena Gesù Cristo viene a pigliarne il posto ». L'autore continua, quindi, a narrare di Gesù solamente in vista di stabilire la credenza che Egli è il Messia, il Figlio di Dio. La fede ha per suo principale articolo il riconoscere che Gesù Cristo è disceso da Dio e dal cielo; ma l'autore è ben lungi dal voler far scaturire questo riconoscimento da una serie qualunque di considerazioni cosmologiche oppure filosofiche. Secondo l'evangelista, Gesù prova di essere il Messia, il Figlio di Dio, in virtù della testimonianza che egli rende di se stesso, e perché ha portato nel mondo una conoscenza piena di Dio e della vita, un cumulo di benedizioni divine puramente soprannaturali. (Cfr. inoltre, e quantunque, almeno in parte, sia contrario a questo concetto, Holtzmann, in Ztschr. f. Wissensch. Theol. 1893). Però, il mondo particolaristico delle idee teologiche della letteratura cristiana primitiva non è veramente tanto perfettamente isolato, come verrebbe ad apparire a prima vista. Se, come è probabile, le epistole ignaziane non dipendono dal vangelo di Giovanni, ed inoltre, dalla preghiera eucaristica contenuta nella *didache,* e, finalmente da talune frasi di teologia mistica contenute nell'epistola di Barnaba, nella seconda Epistola di Clemente, ed in Hermas, allora noi possiamo raccogliere un certo numero di teologumena, che ci fanno rimontare fino al periodo primitivo della chiesa, e si può ritenere che abbiano costituito il fondamento generale della teologia di Giovanni. Da parte sua, questo complesso di teologumena si trova in stretta relazione collo sviluppo finale della letteratura agiografica giudaica, sviluppatasi sotto l'influenza della letteratura greca.

Digitized by Google

apostolica concernente il Cristo è una creazione dell'antica fede dei salmisti e dei profeti, la quale è riuscita a creare una nuova fede in un uomo il quale visse con i discepoli di Gesù frammezzo ai Greci. Per questa ragione, e nonostante l'esplicita professione di antigiudaismo, noi siamo costretti a ritenere senza dubbio alcuno che l'autore fosse giudeo di nascita.

SUPPLEMENTO 5. — Le autorità alle quali le comunità cristiane erano allora soggette per ciò che riguarda la fede e la vita erano queste: a) Il Vecchio Testamento interpretato in senso cristiano; b) la tradizione della storia messianica di Gesù; c) le parole del Signore; vedi le varie epistole di Paolo, specialmente la prima ai Corintii. Ma anche tutti quegli scritti che fosse provato derivare dallo Spirito Santo facevano autorità, e cosi pure ogni profeta cristiano ed ogni maestro che avesse l'ispirazione dello Spirito Santo esigeva che le sue parole venissero accolte come parola di Dio. Inoltre, i dodici, che Gesù si era scelti, godevano di una speciale autorità, e Paolo reclamava pure per se stesso una simile autorità. (διατάξεις των ἀποστόλων). Perciò, nei primissimi giorni del cristianesimo, c'era un grandissimo numero di tribunali di appello, tutti di diverso genere, nessuno dei quali possedeva un'autorità ben delimitata. Nella molteplicità dei doni dello spirito, era contenuto un elemento fluido indefinibile, per il posto che occupava e per i suoi scopi, un elemento che assicurava, si, una libertà di sviluppo, ma che minacciava altresì di condurre l'entusiasmo di quelle comunità fino alla stranezza.

LETTERATURA. — Weiss, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento* 1884. — Beyschlag, *Teologia del Nuovo Testamento* 1892. — Ritschl, *Ent-Stehung der Alt-Katholischen Kirche*, 2 ed. 1857. Reuss, *Storia della Teologia Cristiana nell'età apostolica*, 1864. Baur, *L'Apostolo Paolo*, 1866. Holsten, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, 1868. Pfleiderer, *Paulinism*, 1873: vedi pure, *Das Urchristentum* — Schenkel, — *Das Christusbild der apostel*, 1879. — Renan, *Les origines du Christianisme*, Vol. II —

Digitized by Google

IV. — Havet, *Le Christianisme et ses origines*, *T, IV*, 1884. — Lechler, *L'epoca apostolica e Post-apostolica*, 1885. — Weizsäcker, *L'epoca apostolica*, 1892. — Hatch, l'Articolo « *Paul* » nella « *Enciclopoedia Britannica*. Everett, *The Gospel of Paul*, Boston, 1893. — Sulle origini e la storia più antica delle prove cristiane tratte dalla profezia, vedi il mio libro « *Texte und Unters. Z. Geschich. der Alt-Christl. Lit. I*, 3, p. 56 ».

§ 4. L'esposizione corrente del Vecchio Testamento e le future speranze giudaiche, nel loro significato per i tipi primitivi della predicazione cristiana.

In luogo di perder tempo in una serie di infeconde indagini intorno al « Cristianesimo giudaico », ed al « cristianesimo gentile », sarebbe assai più utile indagare quali siano gli elementi giudaici che sono riusciti a naturalizzarsi in seno alla chiesa cristiana, elementi che non si può dire in alcun modo fossero assolutamente necessarii al contenuto del vangelo. Codesti elementi si sono essi risvegliati nel corso dello sviluppo, oppure taluni di essi sono stati singolarmente rinforzati da una qualche particolare combinazione con elementi greci? A questo proposito, dobbiamo occuparci, innanzi tutto, della dottrina riguardante i demonii e gli angeli, del modo di considerare la storia, dell'aumentare continuo dello spirito di esclusivismo, e del fanatismo; in secondo luogo, dobbiamo occuparci del culto, nonchè dell'aumentare continuo della teocrazia, la quale si andava concretando sotto la forma di legge.

1. — Quantunque Gesù avesse dato di frego per principio all'uso di quei metodi che tanto piacciono ai dotti pedanti, quantunque avesse abolito l'interpretazione casuistica della legge, e tutte le sottigliezze che andavano annesse alla interpretazione dei profeti, pure la vecchia esegesi scolastica si conservò in vigore in seno alle comunità cristiane, e si conservarono in vigore sopratutto i metodi antistorici di cui in alcuni luoghi si faceva uso nell'espo-

Digitized by Google

sizione dell'Antico Testamento, metodi che avevano preso particolarmente i nomi dì metodo allegorico ed Haggadistico; conciossiachè nell'esposizione del sacro testo, ed il Vecchio Testamento veniva veramente considerato come tale, si esigeva che l'espositore si allontanasse da quelle limitazioni che erano imposte dalla storia, esponendo a seconda dei bisogni del tempo (1). Il metodo tradizionale esercitò la sua influenza sull'esposizione dell'Antico Testamento, nonchè sul modo con cui veniva rappresentata la persona, la sorte, e le gesta di Gesù, sopra tutto in quei casi in cui si trattava di vedere se nella sua persona, nelle sue azioni, si era realmente avverata qualche profezia, e cioè, sopratutto, quando si trattava di esaminare la sua qualità di Messia (vedi più sopra il § 3, 2). Data l'impressione prodotta dalla storia di Gesù, ne avveniva che a molti passi dell'Antico Testamento si attribuiva un significato che in realtà non avevano, e, per un altro lato, ciò veniva ad arricchire la vita di Gesù di una serie di nuovi fatti, la qual cosa, al tempo stesso, rendeva interessanti certe particolarità di dettaglio che assai spesso non erano reali, oppure erano affatto destituite di una importanza veramente reale (2).

---

(1) La religione giudaica, sopratutto dopo che il Canone si potè considerare come (relativamente) chiuso, divenne ognor più una religione del libro.

(2) Dell'una cosa e dell'altra si riscontrano numerosi esempi nel Nuovo Testamento. Vedi sopratutto, Matt. I, 11. Anche la credenza che Gesù fosse nato da una vergine deriva da Isaiah, VII, 14. Però non si può affatto provare che si ritrovi negli scritti di Paolo (le due genealogie in Matt. e Luca la escludono direttamente : secondo il Dilmann, *Jahrb. F. Protest. Theol.* p. 192, Luca 1, 34, 35 sarebbe un'aggiunta posteriore di un copista); ma deve esser sorta antichissimamente, giacchè pare che i cristiani gentili del secondo secolo la riconoscessero unanimemente (vedi il *simbolo romano*, Ignazio, Aristide, Giustino, ecc.). Per il resto, passò assai lungo tempo prima che i teologi riconoscessero nella nascita di Gesù da una vergine, qualche cosa più del semplice avveramento di una profezia, e cioè il fatto, un fatto della salute. L'ipotesi dell'Usener, secondo la quale l'idea della nascita da una vergine rappresenterebbe un mito pagano che venne accettato dai cristiani, si trova in contraddizione con tutto quanto lo sviluppo primitivo della tradizione cristiana, la quale rigettava tutti quei miti che non fossero ancora stati accettati nell'ambiente

Digitized by Google

2. — La letteratura apocalittica giudaica, specialmente quale era in fiore a partire dai tempi di Antioco Epifane, si trovava fortemente impregnata dei nuovi elementi improntati alla filosofia etico-religiosa, nonchè ai miti babilonesi e persiani (di miti greci se ne potevano scorgere solamente un piccolo numero). Orbene, questo genere di letteratura era ben lungi dall'esser bandita dagli ambienti dei primitivi confessori del vangelo, anzi era tenuta in grande onore, veniva letta con grande avidità, e veniva sempre più ampliata allo scopo di dilucidare le promesse di Gesù (1).

---

giudaico, sopra tutto, taluni miti babilonesi e persiani, la qual cosa in questo caso non si può assolutamente dimostrare. Inoltre, è anche questione di metodo, giacchè il metodo non ci permette di andare vagando così lontano, quando abbiamo a portata di mano una spiegazione così completa qual'è quella di Isaiah VII, 14. Coloro i quali suppongono che si debba tener saldamente alla realtà della nascita da una vergine, debbono presupporre che qui si tratti dell'avveramento di una profezia mal compresa (sul vario significato del passo, vedi Dillmann [*Jesajas*, 5 Aufl. p. 69]: « della nascita da una vergine [I. E. da una donna che generò essendo ancor vergine] il testo ebraico nulla dice.... Immanuel quale principe e rappresentante della nuova generazione, il quale si sarebbe finalmente impossessato del trono di re »). L' applicazione di un metodo puramente locale punto storico nell'esposizione del Vecchio Testamento, Haggada ed Allegorismo rabbinico, si può riscontrare in molti passi di Paolo (vedi, per esempio, Gal. III, 16, 19; IV, 22-31; I Cor. IX, 9; X, 4; XI, 10; Rom. IV, ecc.).

(1) La prova di tutto questo si può riscontrare nelle citazioni che si trovano negli scritti cristiani primitivi dalle Apocalissi di Enoch, di Esdra, di Eldad e di Modad, dall'Assunzione di Mose e da altre Apocalissi giudaiche che ci sono sconosciute. Venivano considerate come divina rivelazione accanto all'antico Testamento; la prova che esse continuarono ad essere in uso per un tempo assai lungo ed ininterrottamente, si trova nella « *storia del Paolo ebraico al tempo di nostro Signore* », dello Schürer. Ma i cristiani, accettando queste apocalissi giudaiche, non le lasciarono intatte, ma ne fecero degli adattamenti con un numero più o meno grande di aggiunte (Vedi Esdra, Enoch, Ascensione di Isaia). Anche l'Apocalisse di Giovanni, come ha dimostrato il Vischer (*Texte U. Unters. 3 Altchristl. Lit. Gesch.* Bd. II, H. 4) è un'apocalisse giudaica alla quale venne dato un significato cristiano. Ma in questo genere di attività, come anche nella produzione di brevi detti apocalittici profetici, (vedi nell'Epistola agli Efesini, ed in quelle di Barnaba e di Clemente) pare, a questo proposito, che il lavorio cristiano dei tempi primitivi siasi esaurito. Per lo meno noi non conosciamo con certezza un qualche grande scritto apocalit-

Digitized by Google

Parrebbe che il contenuto di quella letteratura si fosse un poco modificato, una volta venuto a contatto col terreno cristiano, e sopratutto l'incertezza che regnava intorno alla persona del Messia doveva eccitare alla vittoria da riportarsi sulle cose di questo mondo, e far vivere nell'aspettativa del giudizio futuro. Eppure le speranze sensuali e terrene erano ben lungi dall'essere completamente estinte (1). Le fantasie erano eccitate dalle immagini di prati verdeggianti e pingui, e di sulfurei abissi, di bianchi cavalli e di spaventosi mostri, di alberi della vita, di splendide città, di di guerre e massacri sanguinosi, orrendi (2). Tutte queste immagini sensibili minacciavano di oscurare le massime semplici, e, nella loro sostanza, ancora efficaci, che dominavano nei circoli cristiani intorno al giudizio, al quale le anime dovevano inevitabilmente sottomettersi, inducendo i seguaci del vangelo in una irrequieta attività, nelle arti della politica e nell'odio per lo stato. Si trattava di una ben triste eredità lasciata ai cristiani dai Giudei (3), di una eredità che rendeva impossibile riprodurre con certezza i detti

---

tico abbastanza originale, il quale derivasse da qualche circolo di cristiani. Anche l'Apocalisse di Pietro che, grazie alla scoperta del Bouriant, noi ora conosciamo assai meglio che per lo passato, non è un' opera completamente originale, qualora la si paragoni con le altre apocalissi di origine giudaica.

(1) La fede evangelica nell'agnello che venne sgozzato, pervade in modo significantissimo l' Apocalisse di Giovanni, e cioè quelle parti della stessa che sono cristiane. Anche l'Apocalisse di Pietro addita Gesù Cristo quale conforto dei credenti, e quale Rivelatore del futuro. In essa (v. 3) Cristo dice : « Allora Dio verrà a coloro che credono in me, a coloro che hanno fame e sete e non fanno altro che piangere, ecc. ».

(2) Queste frasi vennero scritte prima della scoperta dell'Apocalisse di Pietro. Quell'Apocalisse viene a riconfermare quanto io ho già detto nel testo. Inoltre, il modo con cui essa tratteggia il paradiso e le delizie che vi si godono, non manca di attrattiva poetica e di forza. Nel modo con cui tratteggia l'inferno, che si può considerare come una anticipazione del modo con cui lo tratteggia Dante, l'autore non indietreggia dinanzi ad alcun terrore.

(3) Tuttavia, quest' ordine di idee circondò la cristianità primitiva quasi come di una cerchia di fuoco, e la preservò da un troppo rapido contatto col mondo.

Digitized by Google

escatologici di Gesù. A questi detti si andavano mescolando degli elementi evidentemente stranieri, e, ciò che era ancor più grave, le speranze che qua e là si andavano delineando intorno al futuro potevano assai facilmente indurre a deprezzare i doni più importanti ed i doveri del vangelo (1).

3. — Le comunità cristiane si andavano continuamente arricchendo di mitologie e di idee poetiche che riuscivano a naturalizzarvisi (2); ciò avveniva sopratutto in forza dell'accettazione della letteratura apocalittica, ma questa non era la sola a produrre questa rifioritura di miti e di idee poetiche, giacchè vi contribuiva pure e non poco anche l'esegesi artificiale e l'Haggada. Ancor più importanti, per il periodo che susseguì, furono le speculazioni intorno al Messia, speculazioni che, per la massima parte, vennero prese a prestito dalle varie esposizioni dell'Antico Testamento e dalle varie Apocalissi, ma che, in parte, riuscirono pure a formarsi indipendentemente, seguendo dei metodi, la correttezza dei quali nessuno si sogna di revocare in dubbio, e l'applicazione dei quali pare che venisse a fornire una base solida alla fede religiosa.

---

(1) Un esame accurato dei detti escatologici di Gesù contenuti nei Sinottici dimostra come in essi siano contenuti non pochi elementi stranieri (vedi Weiffenbach, *der Wiederkunftsgedanke Jesu*, 1875). Che, a questo proposito, la tradizione sia incertissima, perchè ha subita l'influenza del giudaismo apocalitico la è cosa che resta dimostrata dal fatto che Papia (Iren. V. 33) cita come parola del Signore, usata dai suoi discepoli, un gruppo di detti che noi troviamo nell'Apocalisse di Baruch, intorno alla necessità di ammassare i frutti della terra per tutto il tempo che avrà a durare il regno messianico.

(2) Qui possiamo richiamare l'attenzione dei lettori su di un'interessante osservazione di Gœthe. Fra i suoi *Apophthegma* (N. 537) si ritrovava anche il seguente: « *Apocrypha:* sarebbe importante raccogliere tutto ciò che, storicamente parlando, si sa intorno a questi libri, e dimostrare che veramente questi scritti apocrifi dei quali vennero inondate le comunità cristiane dei primi secoli dell'era nostra, furono veramente la causa per cui il cristianesimo, in nessun momento della storia sua politica o della storia della chiesa, potè venir ad apparire circonfuso di tutta la sua bellezza e di tutta la sua purezza ». Uno storico non si esprimerebbe in questo modo, ma pure alla radice di questa osservazione sta una vera veduta storica di grande valore.

Digitized by Google

Alcuni fra gli scrittori ebrei, che scrissero delle apocalissi, avevano già attribuita la preesistenza all'aspettato messia, come ad altre preziose cose contenute nella storia e nel culto dell'Antico Testamento, e, pur senza nemmeno sognarsi di negare la sua natura umana, affermavano, che ancora prima di fare la sua prima apparizione, egli era già esistito in tutta una serie di angeliche creature (1). Ciò avvenne in armonia con un metodo fisso di specula-

---

(1) Vedi Schürer, *storia del Popolo Ebraico*, Div. II, Vol. II, p. 160; eppure l'osservazioni del giudeo Trifone nel dialogo di Giustino stanno a dimostrare che l'idea di un Messia preesistente non era eccessivamente diffusa in seno al giudaismo. (Vedi pure Orig. C. *Cels.* I, 49: « un giudeo non ammetterebbe affatto che un qualche profeta abbia detto che il figlio di Dio sarebbe venuto; i giudei evitavano di designare in tal modo il Figlio di Dio, ed erano soliti dire: l'unto di Dio ha da venire ». Gli autori delle Apocalissi ed i Rabbi attribuivano una preesistenza, e cioè, una origine celestiale, a molte cose e persone sacre, quali sarebbero i Patriarchi, Mosé, il Tabernacolo, i vasi sacri del tempio, la città di Gerusalemme. Che il vero tempio e la Gerusalemme reale fossero con Dio in cielo e dovessero scendere dal cielo non appena fosse scoccata l'ora stabilita, la deve esser stata un'idea assai ampiamente diffusa, sopratutto al tempo della distruzione di Gerusalemme, ed anche in epoca assai più antica di questa (vedi Gal. IV, 26: Apoc. XXI, 2: Heb. XII, 22 Nell'Assunzione di Mosè, (c. I) Mosè dice di se stesso: Dominus invenit me qui ab initio orbis terrarum præparatus sum, ut sim arbiter (μεσίτης) testamenti illius (τῆς διαθήκης αὐτοῦ). Nella Midrasch Bereschith rabba VIII, 2, leggiamo: « R. Simeon Ben Lakisch dice: » la legge esistette 2000 anni prima della creazione del mondo. « Nel trattato giudaico Προσευκὴ Ἰωσηφ, da Origene citato assai spesso, Giacobbe dice di se stesso (Ap. Orig. Tom. II in Johan. c. 25. OP. IV, 84: « ὁ γὰρ χαλῶν προς ὑμᾶς ἐγω Ἰακωβ καὶ Ἰσραὴλ, αγγελος θεοῦ εἰμὶ ἐγὼ καὶ πυεῦμα ἀρκικὸν καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαυ προ παυτος εργευ, ἐγὼ δὲ Ἰακοβ... εγὼ πρωτογονος παυτος ζωος ζωνυμὲνου ὑπὸ σεοῦ ». Gli esempi di questo genere si potrebbero assai facilmentente moltiplicare. Le speculazioni giudaiche intorno agli angeli ed ai mediatori, che al tempo di Cristo costituivano una letteratura così lussureggiante fra gli scribi e gli scrittori di Apocalissi, e mettevano a repentaglio la purezza e la vitalità dell'idea di Dio contenuta nel Vecchio Testamento, costituivano pure un elemento importantissimo per lo sviluppo della dogmatica cristiana. Ma nè questo speculazioni, nè le idee di archetipi celesti, nè l'idea di preesistenza, si possono attribuire ad una qualunque influenza ellenica. Questa potè certamente cooperare, qua e là, ma il sorgere di queste speculazioni in seno al giudaismo non si può spiegare certamente con questa; esse portano impresso

Digitized by Google

zione, almeno per quel tanto che si era già fatto un tentativo di esprimere il valore speciale che poteva andare annesso ad un oggetto empirico, e ciò col far distinzione tra l'essenza e la forma inadeguata dell'apparenza, ipostatizzando l'essenza ed esaltandola al di sopra del tempo e dello spazio. Ma allorquando giunse il momento in cui si concepì un'ulteriore apparizione, quale termine di tutta una serie di preparazioni, allora quest'ultima apparizione venne ipostatizzata e collocata al di sopra di tutte queste preparazioni anche nel tempo. In tal modo questo fine veniva considerato come qualche cosa di reale e collocato al posto d'onore, riservato alla serie delle cause, prima ancora che si fossero realizzati i mezzi che erano destinati a concretarlo sulla terra (1).

assai più lo stampo orientale. Ma, naturalmente, oggi si è raggiunto, nello sviluppo delle nazioni, quello stadio, in cui le creazioni della fantasia orientale e dell'orientale mitologia, si possono fondere colle concezioni ideali della filosofia ellenica.

(1) Il concetto di idealizzazioni celesti di cose preziose di questa terra derivò dal metodo primitivo assai ingenuo di speculazione, al quale ho accennato più sopra, quello di una preesistenza di persone nel passato. Se il mondo venne creato per servire al popolo di Israele, ed è precisamente quanto affermano gli scrittori delle Apocalissi, allora ne segue che, nel pensiero di Dio, Israele era più vecchio del mondo. Da questo ne veniva a scaturire l'idea di una specie di preesistenza del popolo di Israele. Questo lavorio di pensiero possiamo pure scorgerlo in modo chiarissimo nel Pastore di Hermas, il quale dichiara espressamente che il mondo era stato creato per la chiesa. In conseguenza di questo, egli sostiene che la chiesa era antichissima, e venne creata prima della creazione del mondo. Vedi Vis. I, 2, 4; II, 4. 11: Διατί οὖν πρεσβυτέρα (scil. ἡ ἐκκλησία): ὅτι, φησίν, παντων πρώτη ἐκτισθη διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καί διά ταῦτην ὁ κοσμος κατηρτισθη. Ma per poter apprezzare giustamente il valore di queste speculazioni, dobbiamo osservare che stando ad esse, le cose e le persone preziose, quali venivano allora a manifestarsi, non erano mai concepite come se fossero state dotate di una doppia natura. Di una presupposizione di queste genere non si ha alcuna traccia ; l' apparenza sensibile si concepiva piuttosto come un semplice vestimento che era reputato necessario solo per renderle visibili, oppure, viceversa, la preesistenza, ossia l'archetipo, non veniva più pensato, quando si trovava alla presenza della storica apparizione dell'oggetto. La forma pneumatica dell'esistenza non veniva messa in armonia con l'analogia dell'esistenza verificata dai sensi, ma era rilasciata sospesa. A questo proposito, l'idea di « Esistenza » poteva aggirarsi per tutti quegli stadii che, secondo la mitologia e la

Digitized by Google

Alcuni tra i primi confessori del vangelo, quantunque non tutti gli scrittori del Nuovo Testamento, seguendo così questi stessi metodi, arrivarono fino al punto di oltrepassare le dichiarazioni che Gesù stesso aveva fatte intorno alla sua persona, e tentarono di concepirne astrattamente e per via speculativa il valore ed il significato assoluto. La convinzione religiosa (vedi il § 3, 2): I) che la fondazione del regno di Dio sulla terra, e la missione di Gesù in qualità di mediatore perfetto, si trovasse basata sul piano prestabilito da Dio e da lui propostosi come scopo finale, per la salute degli uomini; 2) che il Cristo, dal momento che era stato esaltato era destinato al grado di sovrano, e che questo grado gli spettava di diritto; 3) che Dio stesso si era rivelato in Gesù, e che egli, perciò, sorpassava tutti i mediatori dell'Antico Testamento, anzi, perfino tutte le potenze angeliche, — tutte queste convinzioni lentamente vennero a raggrupparsi intorno a questa, che Gesù preesistette e che in Lui era apparso ed aveva assunta umana carne un essere celestiale, formato a somiglianza di Dio, il quale era più vecchio del mondo, ed anzi era stato il principio creatore del mondo stesso (1). Le concezioni dei maestri più antichi, quali sarebbero stati Paolo, l'autore della lettera agli Ebrei, l'Apocalisse, l'autore della

---

metafisica del tempo, stavano tra ciò che noi oggi chiamiamo col nome di esistenza « solida » e l'essere il più concreto. Colui il quale oggi volesse accingersi a giustificare il concetto di presistenza, verrebbe a trovarsi in una posizione assai diversa da quella di quegli antichi tempi, di modo che non sarebbe più in grado di dare una spiegazione dei mutevoli concetti di esistenza. Vedi *Appendice* I in fine di questo volume, qualora si desideri una più ampia discussione dell'idea di preesistenza.

(1) Qui debbo far osservare che il giudaismo palestinense, senza aver apparentemente subita alcuna influenza alessandrina, e quantunque non in modo perfettamente indipendente dallo spirito greco, aveva già creato una grande moltitudine di esseri intermedii tra Dio ed il mondo, riconoscendo con ciò che l'idea di Dio si era fatta dura e rigida. « Il loro fine d'origine » si era semplicemente quello di aiutare il Dio del giudaismo nei suoi bisogni. Fra questi esseri intermedii meriterebbe una speciale menzione il Memra di Dio (vedi anche la Shechina ed il Metatron).

Digitized by Google

prima lettera di Pietro, il quarto evangelista, differivano in molte guise quando tentavano di affrontare e definire un poco più davvicino queste convinzioni. L'ultimo, e cioè l'autore del quarto vangelo, fu l'unico che riconoscesse con perfetta chiarezza doversi ammettere che il Cristo premondano avesse ad essere θεος ὢν ἐν ἀρχῇ προς τὸν Θεόν, in modo da non far pericolare con questo genere di speculazioni il contenuto ed il significato della rivelazione di Dio, che era avvenuta per mezzo del Cristo e nel Cristo. Nei tempi più antichi, questo era un problema di indole essenzialmente religiosa, e cioè, non doveva servire a spiegare dei problemi cosmologici, (vedi, sopratutto, l'epistola agli Efesini, e la I petri; ma vedi pure il vangelo di Giovanni); accanto a queste concezioni abbastanza strane se ne riscontravano altre che concrescevano in loro compagnia, e che erano ammesse quasi universalmente; così, secondo alcuni, Gesù si era preparato al suo ufficio messianico mediante una comunicazione dello Spirito, avvenuta all'atto del battesimo (1), od anche, stando ad un passo contenuto in Isaia VII, ebbe il germe della sua unica natura nella sua miracolosa origine (2). Ma non appena queste speculazioni venivano staccate dal loro fondamento d'origine, venivano a strappare necessariamente lo spirito dei credenti dalla considerazione dell'opere di Cristo, e dalla contemplazione della rivelazione di Dio che era stata concessa pel tramite del ministero storico della storica persona di Gesù. In tal modo il mistero della persona di Gesù, in se stesso, veniva ad apparire necessariamente come la vera rivelazione (3).

---

(1) Vedi Giustino, Dial. 48, fine: certamente Giustino non si sente predisposto in favore di coloro i quali considerano il Cristo come un « uomo fra gli uomini », ma egli sa che di costoro ce ne sono parecchi fra il popolo.

(2) La concezione miracolosa del Cristo nel seno della vergine per opera dello Spirito Santo e la sua reale preesistenza, naturalmente, le son cose che si escludono a vicenda. In un periodo di tempo un poco più recente, è vero, divenne necessario unire l'una cosa coll'altra nel pensiero.

(3) E tanto meno necessario occuparcene diffusamente qui, in quanto nessuna delle cristologie del Nuovo Testamento è divenuta il punto di partenza di ulteriori

Digitized by Google

In breve, nella dottrina dei farisei e nelle Apocalissi (vedi sopratutto il quarto libro di Esdra) venne introdotta tutta una serie di teologumena e di problemi religiosi, che dovevano occupare la dottrina futura del cristianesimo, teologumena che recarono veramente dei preziosi servigi a quella dottrina; tali sono, per esempio, le dottrine intorno ad Adamo, alla universalità del peccato, alla caduta, alla predestinazione, alla divina adozione, ecc., oltre ad un gran numero di idee svariatissime intorno alla redenzione. Oltre a queste dottrine spirituali, si introdussero pure non pochi miti spiritualizzati, dei quali si fece variamente uso nelle Apocalissi di quel tempo. Agli artisti teologici di quel tempo, con ciò, si rendeva necessarió uno stile ricco, figurato, spirituale il quale, però, era troppo ricco e perciò ingenerava confnsione, allo scopo di purificare, ridurre e vigorosamente rivestire il nuovo ordine di pensieri religiosi. Nella dottrina della gran chiesa, della mitologia cosmica veniva in tal modo a restare pochissimo.

SUPPLEMENTO. — L'accenno alla prova dedotta dalla profezia, all'esposizione allora in voga dell'Antico Testamento, ed i metodi apocalittici allora prevalenti nelle speculazioni, non bastano a dare una spiegazione della stragrande diversità di elementi che si riscontra nei diversi tipi di predicazione cristiana. Dobbiamo piuttosto ricordarci, a questo proposito, che le comunità cristiane più antiche erano mosse da un entusiasmo profondo, ed avevano anche fra di loro dei profeti e delle persone estatiche. Queste circostanze sono tali da produrre sempre direttamente dei fatti nel campo

---

sviluppi. I cristiani gentili avevano trasmesse ai secoli posteriori, come se si fosse trattato di dottrina unanime, il Messaggio secondo il quale il Cristo è il Signore che devesi adorare, e che lo si deve considerare come il giudice dei vivi e dei morti, e cioé, ὡς περὶ θεοῦ. Ma è certo che non poteva fare a meno di avere la sua importanza, per il risultato finale, il fatto che già molti dei più antichi scrittori cristiani, e fra questi anche Paolo, avevano scoperto in Gesù un essere spirituale disceso dal cielo (πνεῦμα) il quale era ἐν μορθῇ θεοῦ, e l'azione amorosa del quale consisteva precisamente nell'esser disceso dal cielo.

Digitized by Google

della storia. Però, nella grande maggioranza dei casi, riese assolutamente impossibile spiegare più tardi le cause che produssero quei fenomeni, perchè la formazione delle stesse non va soggetta ad alcuna legge che sia capace di essere compresa. Perciò non si può assolutamente ammettere come cosa provata che ciò che viene ricordato come se fosse un fatto e come tale viene creduto, debba essere realmente un fatto; ciò, per lo meno, fino a che non siansi accertati ben bene i motivi in base ai quali venne accettato (1).

(1) La creazione del Canone del Nuovo Testamento spianò la strada, quantunque solo in parte, alla produzione dei fatti evangelici, in seno alla chiesa. Conciosciachè già fin dai tempi suoi, Hermas (Sim. IX, 16) può raccontare ancora che anche gli apostoli discesero nel mondo inferiore o sotterraneo e quivi predicarono. Altri raccontano altrettanto di Giovanni il Battista. Origene, nella sua Omelia sul I dei Re XXVII, dice che Mosè, Samuele e tutti i profeti discesero alle Hades e quivi predicarono. Una serie di fatti della storia evangelica che non ha parallelo alcuno nelle narrazioni dei nostri sinottici, e sono certamente leggendarii, si potrebbero raccogliere dall' Epistola di Barnaba, da Giustino, dalla seconda Epistola di Clemente, da Papias, dal Vangelo secondo gli Ebrei, e dal vangelo secondo gli Egiziani. Ma le stesse narrazioni sinottiche, sopratutto in quei fatti che sono testimoniati da un solo documento, dimostrano di contenere un materiale ampiamente leggendario, ed anche nel vangelo di Giovanni la libera produzione dei fatti non è molto difficile a scorgersi. Di questi fatti ce ne sono alcuni che sono curiosissimi, i quali non si possono in alcun modo spiegare facendo ricorso al Vecchio Testamento; uno di questi, per esempio, sarebbe la spiegazione data da Giustino dell'asina a cavallo della quale Gesù Cristo fece la sua entrata in Gerusalemme, asina che allattava il suo asinello; questo è dimostrato da un antichissimo frammento contenuto in una delle costituzioni apostoliche (*Texte. U. Unters.* II, 5, p. 28); ὁ τὲ ἤτωσεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἀρτου καὶ τὸ ποτήριον καὶ ηνλόγησεν αιτά λέγων τοῦτο ἐστί τὸ σῶμά μον καί το αιμα, οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις (le donne) συστῆναι ἡμιν... Μάρτα εἶπευ διά Μαριάμ, ὅτι ειδευ αυτήν μειδιῶσαυ Μαρία εἶπεν οὐκέτι ἐγελασα. Ci sono dei racconti, come quello della discesa di Cristo all' inferno e della sua ascensione al cielo, che vennero a sorgere in un tempo relativamente recente, quantunque ancora alla fine del primo secolo (vedi Lib. I, cap. 3) scaturissero qua e là delle brevi formòle contenenti delle antitesi (morte e risurrezione, prima venuta nell'umiltà, seconda venuta nella gloria: descensus de coelo, ascensus in coelum; ascensus ad inferna) antitesi che pare fossero richieste dalle predizioni dell'antico Testamento, e si raccomandavano per la lora naturalezza. Ingenuamente essi ne concludevano: Se il Cristo è risorto corporalmente, corporalmente (visibilmente) deve pure esser asceso in cielo.

Digitized by Google

Inoltre, se noi poniamo mente alle condizioni interne ed esterne nell'ambito delle quali avvenne la predicazione di Cristo nel corso dei primi decennii, condizioni che, comunque fosse, per la loro stranezza minacciavano seriamente il vangelo, troveremo di che meravigliarci che la stessa, frammezzo a tanti veli congiurati ad offuscarla, continuasse ancora a risplendere. Frammezzo a tante stranezze di avveramenti, di leggende e di idee mitologiche, noi possiamo ancora riuscire a scorgere la convinzione religiosa che lo scopo e la meta di tutta quanta la storia si trova agglutinata e rivelata nella storia di Cristo, e che il divino, con ciò, era veramente entrato nel dominio della storia in una forma veramente pura.

LETTERATURA. — Le *Apocalissi* di Daniele, Enoch, Mosè, Baruch, Esdra; Schürer *Storia del popolo ebreo ai tempi di Cristo;* Baldensperger, Opera citata. Weber, *System der Altsynagogalen Palästinischen Theologie,* 1830, Kuenen, *Hibbert Lectures,* 1883. Hilgenfeld, *Die Jüdische ApoKalyptik* 1857. Wellhausen, *Manuale di Storia di Israele e di Giuda,* 1887. Diestel, *Gesch. Des A. T. In der Christl. Kirche,* 1869. Per altra letteratura si veda lo Schürer, *La discesa agli inferni* in *Theol. Jahrb. Von Baur und Zeller,* 1848; *Die Vorstellung Von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche* », val nulla; vedi pure Joël; *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2 Christe. Jahrhunderts,* 1880-1883.

§ 5. — Le concezioni religiose e la filosofia religiosa dei giudei ellenistici, nel loro significato per l'ulteriore formulazione del Vangelo.

I. — Dagli avanzi della letteratura giudaica alessandrina, come dagli scritti sibillini giudaici, ed anche dalle opere di Giuseppe Ebreo, ma, sopratutto, dalla grandiosa propaganda fatta dal giudaismo nel mondo greco-romano, possiamo arguire con tutta sicurezza che esisteva un giudaismo della Diaspora, per la coscienza del

Digitized by Google

quale la legge del culto e del ceremoniale godeva di un'importanza secondaria; mentre, in quella vece, il culto monoteistico di Dio, separato da un qualunque culto delle immagini, e le dottrine riguardanti il valore e la credenza in una ricompensa futura da riceversi al di là della tomba, occupava, in quel sistema, il primo posto, costituendo precisamente la dottrina per la quale quella religione si distingueva da tutte le altre. Non sempre, nè ovunque quei gentili che si convertivano erano costretti a farsi circoncidere; il lavacro della purificazione parve sufficiente. Pare che, a questo proposito, la religione ebraica si fosse trasmutata in una morale umana universale ed in una cosmologia monoteistica. Per questa stessa ragione, l'ideale teocratico unitamente alle speranze messianiche che avvolgevano di un sogno sconfinato di rose il futuro andavano indebolendosi, per non dire scomparendo. In realtà, le speranze messianiche non scomparvero mai per completo dall'orizzonte della vita ebraica; ma, a quella guisa che gli oracoli dei profeti servivano sopra tutto a provare l'antichità e la certezza della fede monoteistica, cosi il pensiero del futuro si esauriva essenzialmente nell'aspettativa della dissoluzione dell'impero romano, dell'incendio del mondo e della ricompensa eterna. Però, l'elemento specificamente ebraico veniva a manifestarsi apertamente nell'affermazione secondo la quale il Vecchio Testamento, ed, in particolar modo, i libri di Mosè, erano la fonte di ogni verace conoscenza di Dio, e la somma totale di tutte le civiche virtù che potevano rendere fiorenti le nazioni; veniva pure a manifestarsi apertamente nell'affermazione, secondo la quale la cultura religiosa e morale dei Greci era una derivazione dell'Antico Testamento, fonte dalla quale i greci poeti ed i greci filosofi avevano attinta la loro ispirazione (1).

(1) Gli Oracoli Sibillini, composti dai Giudei dal 160 A. C. al 189 D. C. riescono particolarmente istruttivi qui: vedi le edizioni del Friedlieb, 1852; Alexandre, 1869; Rzach. 1891. Delaunay, *Moines et sibylles dans l'antiquite Judeo-Romaine*, 1874. Vedi Schürer, opera citata. Anche gli scritti di Giuseppe sono ricchi di materiali di que-

Digitized by Google

Codesti giudei ed i greci da loro convertiti costituivano, per così dire, un giudaismo di second'ordine, senza legge, e cioè, senza ceremoniale, e con uno statuto ridotto veramente ai minimi termini. Questa specie di giudaismo spianò la via al cristianesimo dei Greci, nonchè allo spuntare della grande chiesa gentile in seno all'impero, esente perfettamente dall'obbligo di osservare la legge mosaica; e ciò tanto più facilmente perchè, a quanto pare, in seguito alla seconda distruzione di Gerusalemme, l'osservanza puntigliosa della legge (1) a coloro che adoravano il Dio degli Ebrei venne imposta in modo ancor più rigoroso di quello che lo fosse per l'addietro (2).

Ia tal modo abbiamo abbozzato una specie di ritratto del Giudaismo; questo giudaismo si andò sviluppando sotto l'influsso della cultura greca colla quale era venuto a trovarsi a contatto, e si sviluppò in una specie di cosmopolitismo. In quanto religione, esso si spogliò di tutte le forme strettamente nazionali di cui prima era rivestito

---

sto genere, sopra tutto la sua Apologia del Giudaismo, scritto in due libri contro Appione. Ma, a questo proposito, si deve far osservare che c'erano non pochi ebrei colti, cogniti della cultura ellena, i quali erano ancora zelantissimi dell'osservanza della loro legge. « Filone argomenta vivacissimamente in favore dell'osservanza della legge contro coloro i quali tiravano le più estreme conseguenze dall'uso del metodo allegorico, e ponevano da banda la legalità esterna come se non fosse stata qualche cosa di essenziale alla vita spirituale. Filone ritiene che dall'esatta osservanza di queste ceremonie nel loro lato materiale debba dipendere il fatto che uno possa conoscer meglio il loro significato simbolico ». (siegfried, *philo,* p. 157).

(1) A questo proposito, la prova diretta ci fa difetto quasi per completo, ma la prova indiretta è quant'altra mai esplicita: vedi § 3, Supplemento 1, 2.

(2) La propaganda giudaica, quantunque non venisse in alcun modo distrutta, pure, verso la metà del secondo secolo, lasciò libero campo alla propaganda cristiana. Ma a partire da quell'epoca noi ci imbattiamo in ben poche tracce di un giudaismo ellenico veramente colto. Inoltre, pare che fosse data alquanto giù l'aspettazione messianica, dando luogo alle preoccupazioni della legge. Ma il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, e tutti gli altri termini giudaici occuparono un gran posto nelle formole magiche gnostiche del terzo secolo, come si può vedere, per esempio, da molti passi di Origene, C. *Cels.*

Digitized by Google

e si presentò come la più perfetta espressione di quella religione « naturale », alla quale avevano dato la stura gli Stoici. Man mano che si andava ampliando e spiritualizzando sino a divenire una religione universale dell'umanità, esso andava perdendo tutto ciò che di particolaristico possedeva, e non poteva rifarsi di questa perdita affermando la tesi che l'Antico Testamento è la fonte più antica e più degna di fiducia di quella religione naturale che, in seno alle tradizioni religiose dei Greci, non occupava se non un posto di second'ordine. Il vigore ed il carattere immediato del sentimento religioso si andava indebolendo fino a raggiungere le proporzioni di un moralismo, la grettezza del quale fece si che non pochi fossero quegli Ebrei che si dedicarono alla gnosi, al misticismo e all'ascetismo (1).

2. — La filosofia religiosa della scuola giudaico — Alessandrina, della quale Filone fu il rappresentante più autorevole e più noto (2), è precisamente la concezione religiosa che corrisponde

(1) La prerogativa di Israele consisteva sopra tutto nel dichiarare che, nonostante tutto, Israele restava il popolo eletto.

(2) Tuttavia, le brillanti investigazioni del Bernays hanno dimostrato quanto quella filosofia della religione fosse poligona. Interessantissime per la storia del dogma sono le prove dell'esistenza di una specie di ascetismo in seno a questo giudaismo ellenistico (vedi Theophrastus, il Trattto sulla pietà). Nell'epistola ottava di Heraclitus, composta da un giudeo ellenista nel primo secolo, è detto (Bernays, p. 182): « Già da tanto tempo, o Hermodorus, tu vedesti quella sibilla, ed anche in seguito » (εἶδε σε προ τοσουτον αἰωνος, Ἑρμοδωρειτὴ Σίβυλλα ἐκεῖνη, καὶ τοτε ἤσθα). Anche qui si esprime il concetto secondo il quale la prescienza e la predestinazione rivestono di un genere speciale di esistenza il noto ed il determinato. Grandemente importante è il fatto che, anche prima di Filone, l'idea della sapienza di Dio che crea il mondo e sorpassa gli uomini, è stata ipostatizzata nel giudaismo alessandrino (vedi Sirach, Baruch, la Sapienza di Salomone, Enoch, ed anzi lo stesso libro dei Proverbii). Però, finchè le parti deutero-canoniche del Vecchio Testamento ed anche la letteratura alessandrina ed apocalittica rimarranno in quello stato di abbiezione in cui versano presentemente, noi non saremo mai in grado di formarci un giudizio sicuro su di questo argomento, nè riusciremo mai ad una conclusione soddisfaciente. Quando comparirà finalmente lo studioso che venga a fare un pò di luce su di questi scritti, e perciò su quella parte della storia interna degli

Digitized by Google

a questo concetto. Il sistema teologico che Filone, da lui costrutto seguendo l'esempio di altri, messo innanzi come se fosse stato il sistema mosaico rivelato da Dio e provato dall'Antico Testamento, per mezzo del metodo esegetico che si basava sul sistema allegorico, nelle sue linee essenziali, è identico al sistema dello stoicismo, il quale aveva finito per assimilarsi un certo numero di elementi platonici, perdendo con ciò quella fisonomia panteistica e materialistica che aveva. L'idea fondamentale che servì da punto di partenza per Filone era un'idea platonica; e cioè, era l'idea del dualismo composto di Dio e del mondo, dello spirito e della materia. L'idea stessa di Dio veniva concepita in maniera al tutto astratta e negativamente (Dio, la sostanza reale che non è qualche cosa di finito), e non ha più nulla di comune coll'idea di Dio che domina per tutto il Vecchio Testamento. Tuttavia, si giungeva alla possibilità di rappresentarsi Dio in qualità di potenza agente sulla materia, la quale, in quanto è qualche cosa di finito, è non — esistente, e, perciò, cattiva, coll'aiuto dello stoico λόγοι concepito in qualità di potenza agente, e coll'aiuto anche della dottrina platonica delle idee archetipe, come pure in una connessione, sebbene semplicemente esterna, colla dottrina giudaica degli angeli, e colla dottrina greca dei demonii, introducendo una serie di esseri intermedii i quali, in quanto stavano a rappresentare delle potenze al tempo stesso personali ed impersonali, derivanti da Dio, debbono esser considerati come cause operative, e come archetipi. Tutte queste cose sono, per così dire, comprese nel Logos.

Col nome di Logos, Filone vuole indicare la ragione operativa di Dio, e perciò anche la potenza di Dio. Il Logos è per lui il pen-

---

Ebrei che più di tutto il resto interessa la teologia cristiana? Fino ad oggi non abbiamo che lo studio preliminare, veramente degno di lode, però, contenuto nella grande opera dello Schürer, e qualche particolare tentativo di qualche dilettante, il quale, ben lungi dal risolverlo, non fa altro che mettere in luce la reale gravità del problema. Quale immensa lacuna lascia anche il quarto libro dei Maccabei intorno alle relazioni che intervennero tra l'Antico Testamento e l'Ellenismo!

Digitized by Google

siero di Dio ed al tempo stesso il prodotto di questo pensiero, e quindi tanto l'idea che la potenza di Dio, tanto l'idea che genera quanto l'idea generata. Ma, oltrechè questo, il Logos — è pure Dio stesso, per lo meno in quanto lo si considera in rapporto al mondo, ed è pure l'ideale del mondo e l'unità di quelle forze spirituali che producono il mondo e lo governano. Perciò può esser posto accanto a Dio ed in opposizione al mondo; ma, almeno per quel tanto che in lui si trova compreso il contenuto spirituale del mondo, esso può pure esser posto col mondo in contraddizione con Dio. Perciò, il Logos viene ad apparir come Figlio di Dio, come la primissima tra le creature, come la creatura eminentemente rappresentativa, come un Vicerè, come un sommo Sacerdote, come il Messaggero di Dio; ed anche come principio direttivo del mondo, come spirito del mondo, anzi, come il mondo stesso. Viene ad apparire come potenza e come persona, come funzione di Dio e come essere divino attivo. Se Filone avesse dato di frego a questa contraddizione che domina da un capo all'altro tutta questa sua concezione del Logos, tutto quanto il suo sistema ne sarebbe stato demolito; giacchè questo sistema, con tutte le sue difficoltosissime antitesi di Dio e del mondo, esigeva un mediatore che fosse al tempo stesso e non fosse ne Dio nè il mondo. Però, da tutto questo contrasto ne veniva inoltre a scaturire che noi possiamo solo pensare ad una formazione del mondo operata dal Logos, e non ad una creazione del mondo (1). In que-

(1) « Per quanto il mondo sensibile sia opera del Logos, esso è chiamato υἱώτερος υἱός (quod Deus immut. 6, I, 277) ossia, secondo i Prov. VIII, 22, figlio di Dio e della sapienza: ἡ δὲ παραδεξαμένη τοῦτου θεοῦ σπέρμα τελεσφοροις ὠδῖσι, τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱον ἀπεκύησε τονδε τον κοσμου (*de ebriet.* 8. 1, 361). Per quel tanto in cui il Logos è sommo sacerdote, la sua relazione col mondo viene espressa colle vesti del sommo sacerdote, alle quali l'esegesi viene a dare un significato servendosi della parola κθσμος, nel senso tanto di veste che di mondo ». Questa speculazione gode di una speciale importanza (vedi Siegfried, *Philo*, 235) perchè sta a dimostrare quanto fossero fra di loro connesse le idee di κόσμος e di λογος.

Digitized by Google

sto mondo l'uomo viene considerato come un microcosmo, e cioè, come un essere di natura divina in forza del suo spirito, il quale appartiene al mondo celeste, mentre l'essere esso aderente al corpo equivale ad essere in una prigione, che tiene gli uomini prigionieri, avvinti dai lacci del senso, e cioè, del peccato.

Gli ideali e le norme della vita pratica date dagli stoici e dal sistema platonico, nonchè dai Neo-pitagorici, da Filone vennero uniti nella morale religiosa. Il moralismo razionalistico è vinto dal comando di lottare per il conseguimento di un bene assai più elevato, che consiste in una virtù superiore. Ma questo è pure il punto in cui Filone oltrepassò parecchio il Platonismo, ed introdusse un'onda di pensiero nuovo nell'etica dei greci, e perciò anche in seno alla filosofia teoretica. Però, questo pensiero che entrava per completo nell'ambito dello sviluppo della filosofia greca, non venne condotto da Filone fino alle sue conseguenze estreme, quantunque stesse a rappresentare l'espressione di una nuova forma di spirito. Mentre, secondo Platone ed i suoi successori, il bene più elevato si risolve nella conoscenza della verità, la quale verità, unitamente all'idea di Dio, se ne risiede in una sfera che in realtà è accessibile alla capacità intellettuale dello spirito dell'uomo, il bene più elevato, l'essere originalmente divino, Filone, quantunque non in modo invariabile, ritiene che sia superiore alla ragione, ed all'intelletto umano nega recisamente la capacità di comprenderlo. Questa presupposizione, la quale rappresentava una concessione che la speculazione greca era costretta a fare alla religione positiva, in forza della supremazia che su di essa esercitava, era destinata a raggiungere in avvenire delle conseguenze assai lontane. *Ora per la prima volta si faceva un posto alla mitologia, la quale aveva ad essere considerata come una rivelazione.* Negli oracoli della divinità si potevano ottenere quelle verità di ordine più elevato che non si potevano raggiungere altrimenti; imperocchè la conoscenza, abbandonata a se stessa, si era convinta, per esperienza propria, dell'impossibilità in cui versava di raggiungere

Digitized by Google

quella verità nella quale consiste veramente la beatitudine. *Nella sua stessa esperienza, l'intelligenza dei moralisti greci era, non veramente estinta, ma sorpassata.* Restava l'obbligo di liberarsi dall'impero del senso e lottare per il progresso servendosi dei mezzi forniti dalla scienza; ma le ali di cui era fornito il pensiero non erano in grado di portare lo spirito se non fin sulla soglia del santuario; più in là non potevano andare. Solo l'estasi, che era un prodotto diretto di Dio, era in grado di condurre lo spirito fino al mondo delle realtà, che sorpassano il dominio della ragione. Ciò che costituisce la grande novità del sistema di Filone, quantunque alla stessa fosse già da tempo spianata la strada, consisteva nell'introduzione dell'idea di una rivelazione, ossia di una filosofia della rivelazione, e nel progredire oltre all'intellettualismo assoluto della filosofia greca, progresso, questo, che era fondato sullo scetticismo, sì, ma anche sopra una conoscenza assai più profonda dei bisogni della vita. In Filone si riscontrano solo i germi di queste innovazioni, ma questi germi vi si trovano già energetici, in azione. Si tratta veramente di innovazioni di grandissima importanza; conciossiachè, in esse, l'alleanza tra i pensieri della ragione da un lato, e, dall'altro, la credenza nella rivelazione e nel misticismo, si trova già di per se stessa talmente completa, che nessuno dei due elementi di questa alleanza si trova più in grado di conservare da solo la propria supremazia. Perciò, il pensiero del mondo veniva a dipendere non solamente da motivi di indole pratica, i quali sono sempre gli stessi, ma anche dal bisogno di una beatitudine e di una pace che è assai più elevata di ogni e qualunque ragione. Probabilmente, è lecito il dire che Filone fu il primo che, come filosofo, esprimesse in modo chiarissimo questo bisogno, e ciò avvenne, probabilmente, non solamente perchè era greco per educazione intellettuale, ma anche perchè era inoltre, ebreo per nascita e per educazione (1).

(1) Fra tutti i filosofi greci del secondo secolo, Plutarco di Cheronea, morto nel 125 D. C., e Numenio di Apamea, seconda metà del secondo secolo, furono quelli

Digitized by Google

A parte gli estremi che quà e colà sono raggiunti dai consigli morali di Filone, tali consigli nulla contengono che non rappresenti un postulato dei filosofi che lo precedettero. L'obligo di purificare i proprii affetti, quello di rinunziare alla sensualità, quello di far proprie le quattro virtù cardinali, quello di vivere nella maggiore semplicità possibile; ecco altrettanti obblighi che egli impone all'uomo, unitamente a quello di essere animato da disposizioni cosmopolite (1). Ma è impossibile che colle sole nostre forze noi raggiungiamo la più elevata moralità, ed è perciò che l'uomo, innalzandosi al di sopra di se stesso, deve rivolgersi a Dio in cerca di aiuto. La redenzione incomincia quando lo spirito prende a riflettere sullo stato in cui si trova; progredisce col progredire nella conoscenza del mondo e del Logos, e si può considerare come perfetto quando, dopo essersi dato per completo all'ascetismo, è riuscito ad immergersi in quella mistica ed estatica contemplazione, in cui l'uomo arriva fino a dimenticare se stesso, e poscia il movimento di ritorno in sè è diretto e mandato ad effetto da Dio (2). Quando ha raggiunto questo stato, l'uomo pregusta già quella beatitudine della quale verrà a godere per completo, quando l'anima sua, perfettamente libera dagli impacci del corpo, farà ritorno a quell'esistenza che le è propria, per la sua qualità di essere celestiale.

---

che più si avvicinarono a Filone; ma l'ultimo di questi due è certo che conobbe la filosofia giudaica, sopratutto Filone, e probabilmente anche gli scritti cristiani.

(1) Per tutto ciò che può riguardare il modo con cui Filone (vedi pure 4 Maccabei V, 24) apprese ad unire fra di loro la morale degli stoici coll'autorità della thora, cosa che venne pur fatta dalla Midrasch palestinense, rappresentando la Thora come il fondamento del mondo, e perciò come la legge della natura, vedi Siegfried, *Philo*, p. 156.

(2) Filone, coll'esortazione da lui fatta a fare ricerca della felicità della vita, non l'ha rotta affatto coll'intellettualismo della filosofia greca, non ha fatto altro che oltrepassarlo. Per lui il modo con cui si acquista la scienza e si dedica alla speculazione, è pure la strada della religione e della morale. Ma questo principio formale è un principio soprannaturale e conduce ad una conoscenza soprannaturale che finalmente viene ad essere conosciuta.

Digitized by Google

Nonostante che esso faccia appello alla rivelazione, questo sistema, nel significato rigoroso della parola, non lascia posto alcuno per le speranze messianiche, delle quali in Filone non si riscontra altro che gli elementi più rudimentarii ed insignificanti. Però egli si sentiva realmente animato dalla speranza di un'epoca futura che avrebbe dovuto esser gloriosa per il Giudaismo. Nei limiti del suo orizzonte non entrava affatto la sintesi del Messia e del Logos (1).

3. — Nè la filosofia della religione che mette capo a Filone, nè quel metodo di pensiero dal quale la stessa venne a scaturire, esercitò un'influenza notevole sulla prima generazione di coloro che credettero in Cristo (2). Però le massime pratiche da lui enunciate, sebbene non in modo uniforme, debbono esser state ammesse fin dai tempi più antichi nell'ambiente giudaico-cristiano della Diaspora, e per mezzo di questo debbono esser passate negli ambienti dei cristiani venuti dal gentilesimo. La filosofia religiosa di Filone incominciò a tornar utile ai maestri cristiani in sui primordii del secolo secondo (3), ed in epoca un poco più recente riuscì ad ottenere il diritto di cittadinanza in seno alla teologia cristiana. Ed allora Filone venne ad occupare un posto fra gli scrittori cristiani. I sistemi di Valentino e di Origene presuppongono quello di Filone.

---

(1) Però tutto era già pronto per questa sintesi, di guisa che la stessa potè essere, e fu diffatti immediatamente, completata dai filosofi cristiani.

(2) Negli scritti di Paolo non possiamo scoprire alcuna influenza esercitata da Filone. Ma anche qui dobbiamo ricordarci che la dottrina scritturale dei maestri palestinensi sviluppò delle speculazioni che apparvero in stretta connessione colle speculazioni alessandrine, ed in parte pure lo furono, ma che però non si possono dedurre da esse. L'elemento che fu loro comune deve, almeno per ora, esser dedotto dall'armonia delle condizioni nelle quali le varie nazioni dell'Oriente, in quel tempo, versavano, armonia che noi non siamo in grado di misurare con esattezza.

(3) Il concetto delle relazioni che passano tra Dio ed il mondo quale ci è fornito dal quarto vangelo, non è un concetto filoniano. Perciò, qui la dottrina del Logos non è essenzialmente quella di Filone. (Contro Kuenen ed altri, vedi più sopra).

Digitized by Google

Però riesce impossibile dimostrare con assoluta certezza fino a qual punto Filone riescisse ad esercitare un'influenza diretta, in quanto che, nel secondo secolo, lo sviluppo delle idee religiose prese una direzione che portava necessariamente ad un ordine di idee molto simile a quello del quale il Filone era stato il precursore (vedi § 6, e quanto segue).

SUPPLEMENTO. — Nel periodo di tempo che susseguì quello di Filone, vennero ad acquistare un'importanza grandissima i principii ermeneutici (« Alchimia » biblica). In parte, questi erano stati inventati da Filone stesso, in parte erano tradizionali — imperocchè in seno alla scuola giudaica alessandrina, fin da un'epoca molto antica, si erano trovate agglutinate le regole di esposizione seguite dall'Haggada ed i principii ermeneutici seguiti dagli Stoici. Codesti principî vennero a raggrupparsi in due classi principali: prima di tutto, quella classe secondo la quale si doveva escludere per completo il senso letterale, e si sosteneva l'interpretazione allegorica esser l'unica possibile; poscia, quella secondo la quale il senso allegorico sta accanto ed al di sopra del senso letterale (1). Un punto fornito di una importanza speciale era questo, che questo senso conduceva alla scoperta di un nuovo senso, in forza dei minuti cangiamenti che si verificavano nel significato letterale delle parole (2). In questa direzione, i maestri cristiani andarono ancora più oltre, giacchè si potrebbe provare che essi arrivarono fino al punto di alterare il testo dei Settanta allo scopo di precisar meglio quello che il testo suggeriva loro es-

---

(1) Siegfried (*Philo*, pp. 160-197) ha presentato nei suoi minuti particolari l'interpretazione allegorica di Filone, i suoi principii ermeneutici ed il modo con cui li applicava. Senza una conoscenza esatta di questi principii, noi non possiamo comprendere le esposizioni scritturali dei padri, e perciò non possiamo rendere loro quella giustizia che si meritano.

(2) Vedi Siegfried, *Philo*, p. 276. Eppure, di regola, il metodo col quale si isolavano e si addattavano i passi della scrittura, ed il metodo di una combinazione illimitata, bastavano.

Digitized by Google

sere il vero significato soddisfacente di una sentenza che veniva ad apparire come destituita di significato, oppure fornita di un significato che suonava male (1). Che anzi, fra i cristiani del secondo secolo, aiutati com'erano in ciò dall'incertezza esistente, a questo proposito, intorno all'estensione dei Settanta, e dal bisogno che sentivano di avere delle predizioni chiare intorno alla morte avvenuta sulla croce, fra i cristiani del secondo secolo non mancarono i tentativi di stabilire il Canone del Vecchio Testamento, in armonia coi nuovi principii; e cioè, i tentativi di alterare il testo, sotto il pretesto che i giudei l'avessero corrotto, ed inserire dei libri nuovi nel Vecchio Testamento, sopra tutto, poi, una serie di apocalissi giudaiche, rivedute in senso cristiano. A quest'ultimo proposito,

(1) Di questo se ne possono trovare numerosi esempi nell'Epistola di Barnaba (vedi cc. 4-9) e nel dialogo di Giustino con Trifone (qui essi sono oggetto di discussione, vedi cc. 71-73), ed anche in molti altri scrittori cristiani (e. g. I Clem. ad Cor. VIII, 3: XVII, 6: XXIII, 3, 4: XXVI, 5: XLVI, 2: 2 Clem. XIII, 2). Queste aggiunte cristiane vennero conservate per un tempo abbastanza lungo nella Bibbia Latina (vedi anche Lattanzio ed altri scrittori latini: Pseudo-Cipriano, *de aleat.* 2, ecc.), e la più famosa di queste aggiunte è quella « *a ligno* » fatta al « *Dominus Regnavit* » in Psalm XCVI; vedi Credner, *beiträge*, II. E sopra tutto istruttivo il modo con cui è trattato il Vecchio Testamento nell'Epistola di Barnaba, che fa vedere una grandissima concordanza con Filone. A questo proposito possiamo chiudere colle parole mediante le quali il Siegfried conclude il suo giudizio su Filone: « Non c'è scrittore ebreo che abbia contribuito tanto quanto vi ha contribuito Filone a romperla col particolarismo e la dissoluzione del Giudaismo. La storia del suo popolo, quantunque vi prestasse fede alla lettera, nei suoi punti principali era un poema allegorico didattico fatto allo scopo di metterlo in grado di inculcare la dottrina secondo la quale l'uomo raggiunge la visione di Dio mediante la mortificazione della carne. Egli considerava la legge come se fosse la guida migliore che, a questo proposito, si potesse avere, ma questa aveva perduto assai del suo valore, e si ammetteva ormai che si potesse raggiungere lo scopo anche facendone senza, ed inoltre, essa aveva il suo scopo fuori di se stessa. Il Dio di Filone non era più il Dio vivente di Israele, ma un essere immaginario il quale, per ottenere la potenza che esercitava sul mondo, aveva sentito il bisogno di un Logos, mediante il quale conquistare il palladium di Israele, l'unità di Dio. In tal modo Israele veniva a perdere tutto ciò che fino allora lo aveva fatto distinguere da tutti gli altri popoli ».

Digitized by Google

Tertulliano ci fornisce un buon esempio (*De cultu Fem.* I, 3): « Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armorium judaicum admittitur.... sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est quod pertinet ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest jam videri propterea reiecta, sicut et cetera fera quae Christum sonant.... Eo accedit quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet ». Vedi pure la storia dell'apocalisse di Esdra nella Bibbia Latina (Vecchio Testamento). Non solamente le parti greche genuine dei Settanta, ma anche molte apocalissi vennero citate dai cristiani del secondo secolo, come se avessero posseduto un valore uguale a quello dell'Antico Testamento. Ciò che venne molto opportunamente a porre un termine a queste tendenze che miravano alla formazione di un Vecchio Testamento prettamente cristiano, sebbene a ciò si arrivasse solo molto lentamente, si fu precisamente il Nuovo Testamento.

Il trovare il significato spirituale del sacro testo, in parte scoprendolo accanto al senso letterale, ed in parte escludendo questo per completo, divenne la parola d'ordine della teologia cristiana « scientifica », la quale si rese possibile solamente su di questa base, in quanto che si sforzava di ridurre il cumulo immenso ed eterogeneo di elementi di cui constava il Vecchio Testamento ad unità servendosi a quest'uopo del vangelo, cercando poi di combinare ambedue colla cultura religiosa e scientifica dei Greci, e tutto ciò, senza possedere veramente una pietra di paragone, l'applicazione della quale solamente potesse rendere possibile una soluzione leale del difficile problema. E fu particolarmente qui che venne ad emergere la particolare abilità di Filone; giacchè egli, pel primo, e fino ad un certo punto, aveva versato il vino nuovo in botti vecchie. Questo metodo si trova attestato dal suo esito finale; giacchè la storia è veramente una unità. Ma qualora venga applicato in modo pedante e rigorosamente dogmatico, esso può essere sor-

Digitized by Google

gente di gravi illusioni, può allontanare dalla verità, e finalmente può condurre ad una cecità perfetta.

LETTERATURA. — Gefrörer, *Das Jahr des heils*, 1838. Parthey, *Das Alexandr. Museum*, 1838. Matter, *Hist. de L'ecole d'Alexandr.*, 1840. Dähne. *Gesch Darstellung der Jüd-Alexandr. Religionsphilos.* 1834. Zeller, *Die Philosophie der griechen*, III, 2, 3 edizione. Mommsen, *Storia di Roma.* Vol. V. Siegfried, *philo von Alex.* 1875. Massebieau, *Le classement des Oeuvres de Philon*, 1889. Hatch, *Essays in Biblical greek*, 1889. Drummond, *Philo Judaeus*, 1888. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886. Schürer, *Storia del popolo Giudaico.* Le indagini di Freudenthal (*Hellenistische Studien*) e Bernays *ueber das Phokylideische Gedicht; Theophrastos Schrift über Frömmigkeit; die Heraklitischen Briefe*). Kuenen, *Hibbert Lectures:* « La teologia cristiana può essersi servita e si è realmente servita parecchio dell'Ellenismo. Ma la religione cristiana non può essere scaturita da questa fonte ». Havet la pensa ben diversamente, quantunque nel quarto volume delle sue « *Origines* » sia stato costretto a fare inaspettatamente delle concessioni che fino allora non si era mai sognato di fare.

§ 6. — Le disposizioni religiose dei Greci e dei Romani nel corso dei primi due secoli, e la filosofia religiosa allora in voga fra gli stessi.

1. — Al tempo di Cicerone e di Augusto, si può dire che, in linea generale, sopratutto negli ambienti costituiti dalle persone colte, la religione nazionale ed il sentimento religioso fosse del tutto perduto. Ma si fu precisamente allora, e cioè, in sui primordii del secolo secondo, che nel mondo greco-romano si potè notare un certo qual risveglio del sentimento religioso, il quale risveglio abbracciava tutte le classi della società, e parve, sopratutto a partire dalla metà di quel secolo, che andasse aumentando di

Digitized by Google

decennio in decennio (1). Contemporaneamente a questo, si notò pure il tentativo, anche questo non del tutto sterile, di restaurare il vecchio culto nazionale, le vecchie abitudini religiose, i vecchi oracoli, ecc. Ma, in tutti questi tentativi, i quali erano, per lo meno parzialmente, qualche cosa di superficiale e di artificiale, i nuovi bisogni religiosi che si erano venuti risvegliando non trovavano nessun incentivo, nessun appagamento vigoroso, e nemmeno venivano espressi troppo chiaramente. Si può dire che questi bisogni cercassero piuttosto delle forme nuove di appagamento, che corrispondessero alle mutate condizioni dei tempi, le quali abbracciavano allora l'intrecciarsi molteplice delle relazioni fra le varie nazioni: la decadenza dei vecchi ordinamenti repubblicani, delle vecchie divisioni e delle vecchie classi; la monarchia e l'assolutismo, e le crisi sociali; il pauperismo; l'influenza che esercitava la filosofia nel campo della pubblica moralità e del diritto publico; il cosmopolitanismo ed i diritti degli uomini; l'affluire dei culti orientali in occidente; la conoscenza del mondo, ed il disgusto che la stessa quasi necessariamente provocava; la decadenza dei vecchi culti politici e del vecchio sincretismo politico-religioso, ingenerava una specie di predisposizione in favore del monoteismo, tanto fra le classi colte che vi erano state preparate da lunga pezza dalla filosofia, quanto, sebbene a poco a poco, anche fra le masse popolari. In tal modo la religione e la morale individuale strinsero fra di loro un vincolo ognor più stretto. In conformità di tutto questo si era andato sviluppando un tentativo di spiritualizzare il culto accanto e dentro alle forme ceremoniali, procurando di dirigerlo verso una maggiore elevazione morale dell'uomo, attraverso alle idee della personalità morale, della coscienza e della purezza. Le idee riguardanti il pentimento, la necessità dell'espiazione e la salute dell'anima presero una importanza al tutto speciale, ed è perciò che incominciarono ad essere in voga quei

(1) Vedi le prove in Friedländer, *Sittengeschichte* Vol. 3.

Digitized by Google

culti orientali che potevano essere in grado di appagare le esigenze tanto del primo che della seconda. Ma ciò che, sopra tutto, si ricercava ansiosamente, era di entrare in una unione ognor più stretta colla divinità, allo scopo di essere da lei salvati ed esser partecipi del possesso e del godimento della sua vita. L'adoratore, perciò, bramava ardentemente di trovare un « *Praesens numen* », il quale si rivelasse nel culto, e nutriva fiducia di entrare al possesso della divinità per mezzo dell'ascetismo e dedicandosi a riti misteriosi. Questo nuovo genere di pietà, che in tal modo veniva a scaturire in seno al paganesimo, anelava alla salute ed alla purezza dell'anima, ad elevarsi al di sopra di tutte le cose di questa terra, e quindi anche ad una vita divina, eterna ed immune da ogni dolore, chè si prolungasse al di là della tomba (« renatus in aeternum taurobolio »). Si desiderava ardentemente un mondo dell'al di là, lo si cercava affannosamente, e lo si scorgeva con occhio incerto. L'anima che in tal modo veniva rinata, distaccandosi dalle cose di questa terra, e guarendo dalle sue malattie, faceva ritorno alla sua divina natura ed alla sua divina esistenza. Non si trattava, certo, di una speranza dell'immortalità che rassomigliasse a quella che era stata sognata dagli antichi per i loro eroi, immortalità nella quale, per così dire, essi continuavano la loro terrena esistenza in un beato godimento. Per le coscienze più altamente sviluppate, questa vita era venuta a noia, essa era, più che altro, un peso del quale si cercava di far getto, e nelle miserie del presente l'uomo anelava ad una vita futura in cui venissero posti perfettamente da un canto il dolore e la volgarità della vita irreale di questo mondo (Ἐγκράτεια e ἀνάστασις). Se la nuova morale si andava sempre meglio delineando, nella pietà del secondo secolo, essa andava pure ognor più svanendo al di là dei lineamenti religiosi, anelando ad una vita futura e ad un Dio Redentore (1). Dio non

(1) Vedi il capitolo sulla credenza nell' immortalità in Friedländer, *Sittengesch. Roms*. Bde. 3. Fra i numerosi misteri che ci sono noti, quelli di Mitra meritano una speciale considerazione. Dalla metà del secondo secolo, i padri della chiesa videro

Digitized by Google

poteva esser più Dio se non era al tempo stesso Salvatore (1).

Ma con tutto questo, il politeismo era ben lungi dall'essere soppresso, e solo veniva collocato in una posizione subordinata. Che anzi era più vivo ed attivo che mai. Giacchè l'idea di un *Numen Supremum* non escludeva la credenza nell'esistenza e nella manifestazione di divinità subordinate. Venne di moda anche l'apoteosi. La vecchia religione di stato raggiunse per la prima volta la sua più elevata e potente espressione nel culto dell'imperatore, (l'imperatore glorificato) col nome di « *Dominus ac Deus Noster* » (2) e quale « *Praesens et Corporalis Deus* », (il culto di Antinoo, ecc.) ed in molti luoghi si andava a caccia di un ideale che si trovasse incarnato nel presente o nel passato, di un ideale che potesse essere adorato quale rivelatore di Dio e quale Dio, e potesse essere un esempio per la vita ed una sicurezza di speranza religiosa. L'apoteosi si fece sempre meno ripugnante man mano che, unitamente ad un riconoscimento ognor più completo della spirituale dignità dell'uomo, si fece sempre più generale la stima che si nutriva per l'anima, per lo spirito, che veniva considerato come fornito di una natura sopramondana, unitamente al fatto dell'aumen-

---

in essi, sopra tutti gl'altri culti, una caricatura della chiesa. Il culto di Mitra aveva il sue redentore, il suo mediatore, la sua gerarchia, il suo sacrifizio, il suo battesimo ed il suo pasto sacro. Le idee di espiazione, di immorlalità, e di un Dio Redentore, si presentavano in modo vivacissimo in questo culto, il quale, naturalmente, essendo sorto in tempi abbastanza recenti, aveva preso a prestito molto dal cristianesimo: vedi le spiegazioni del Marquardt, Reville, e l'*Essay of Sayous, le Taurobole* in *Rev. De L'hist. des relig.* 1887, dove trae profitto anche della più antica letteratura. Nel corso del terzo secolo, il culto di Mitra divenne il rivale più potente che si avesse il cristianesimo. Unitamente a questo meriterebbe una speciale menzione il culto di Aesculapius, il Dio che aiutava il corpo e l'anima; vedi la mia dissertazione: *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, 1892, p. 93.

(1) Donde la grande diffusione del culto di Esculapio.

(2) *Dominus* in talune circostanze significava assai più di *Deus*; vedi Tertulliano, *Apol.* Significa più che *Sorter:* vedi Irenaeus, I, 3.... τόυ σωτῆρα κἐγουσιν οὐδὲ γαρ κύριαν ὀνομαζειν αὐτόνθελοῦσιυ — κύριος e δεσπότης sono quasi sinonimi. Vedi *Philo, quis, rer, Div. Heres.* 6; συνώνυμα ταῦτα εἶναι λἐγεται.

Digitized by Google

tare della speranza nella sua eterna continuazione in una forma di esistenza per esso più conveniente. Ecco in che cosa consisteva l'importanza veramente eccezionale della idea fondamentale della dottrina dei Cinici e degli Stoici, e cioè in questo, che l'uomo veramente saggio è Signore, è messaggero di Dio, è egli stesso un Dio in terra. Per un altro verso, la credenza popolare si attaccava all'idea che gli dei potessero apparire ed essere visibili sotto forma umana, e questa fede, quantunque si attirasse gli scherni delle persone colte, andava sempre più facendo proseliti, anche fra le persone colte, al tempo degli Antonini (1).

---

(1) Dobbiamo fermarci qui alquanto intorno alla variabilità ed all'elasticità del concetto di « θεός », quale veniva usato tanto fra le persone colte, quanto le fra persone incolte (Origene, *Prolegg. in Psalm.* in Pitra *anal.* T. II. p. 437, secondo una fonte stoica; κατ' ἄλλον δὲ τρόπον λέγεσθαι θεοῦ ζῶον ἀτάνατον λῦγικον σπουδαιον, ὥστε πᾶσαν ἀστεῖαν ψυκην θεὸν ὑπάρπειν, κάν περιέκιται, ἀλλως δὲ λέγεσται θεὸν τό καθ αυτο ὀυζῶου ἀθάνατον ὡς τά ἐυ ἀνθροποις σοφοῖς περικομένας ψῦκάς μή ὑπάρκειν θεούς). Essi consideravano gli dei come senza passioni, persone in eterno viventi e felici. Perciò l'idea di una θεοποίησις, e, da un altro lato, l'idea dell'apparizione degli dei sotto forma umana non presentava alcuna difficoltà. (vedi Atti, XIV, II: XXVIII, 6). Ma la speculazione filosofica, la platonica ed in misura ancor maggiore la stoica, e più di tutte la cinica avevano portato al riconoscimento di qualche cosa di divino nello spirito dell'uomo (πνεύμα, νούς). Marco Aurelio, nelle sue meditazioni, parla assai spesso di Dio che conversa cogli uomini. Clemente Alessandrino (*strom.* 14, 113) dice: ὄυτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακήυ ἡ ψυκη μελετὰ εἶναι θεός, κακόν μέν οὐδέν ἄλλο πλήυ αγνοία ἔιναι νομιζουσα.

In Epistole Heracliziane del Bernays, (P. 37 135), si può trovare una buona esposizione della tesi stoica (Heracliziana) e della sua storia, secondo la quale gli uomini sono dei. Vedi Norden. *Beiträge zur gesch. D. Griech. Philos.* Jahrb. f. Klass Philol. XIX. Supplem. Bd. p. 373, intorno a quel filosofo cinico il quale contemplando la vita e l'umana attività (κατάσκοπος) divenne il suo ἐπίσκοπος, e poscia κύριος, ἄγγελος, θεου, θεος ἐν ἀντρώποις. I passi da lui addotti sono assai importanti per la storia del dogma sotto un doppio aspetto. 1) Essi presentano dei notevoli paralleli colla cristologia (in uno si riscontrano anche le designazioni, κύριος, ἄγγελος, κατάσκοπος, ἐπίσκοπος, θέος associate al tempo stesso a dei filosofi ed anche al Cristo; vedi p. e. Giustino; i cinici ed i neo-platonici parlano di ἐπίσκοποι δάιμονες; ofr.

Digitized by Google

Ciò che di nuovo si era, a questo proposito, ito sviluppando continuò ancora ad essere oscurato dalle vecchie forme di culto, che venivano mantenute in vita dalla ragione di stato e dalle pie costumanze del passato. E la pietà nuova, facendo senza di fonda-

---

pure il racconto assai rimarchevole in Laertius, VI, 102, intorno al cinico Menedemus; οὗτός, καθα᾽ φήσιν Ἱππόβοτος, εις τοσος τον τερατείας ἤλασεν, ὥστε Ἐριύνος αναλιλών σχῆμα περιήει, λέγων ἐπισκοπος ἀφῖκσαι εξ Ἅιδου τῶυ ἁμαρτομενων, ὅπως πάλιν κάτιώυ ταστα ἀπαγγέλλοι τοῖς ἐκεί, δαιμοσιν). 2) Spiegano pure l' ecclesiastico ἐπίσκοποι, e cioè in qual modo venisse ad essere cosi altamente apprezzato, in quanto che questi, fin dai tempi primitivi vennero considerati quali mediatori tra Dio e l'uomo, e considerati come ἐν ἀνθρωποις θεοι Ci furono di quelli, e non furono pochi, i quali, nel corso del primo e del secondo secolo, affacciarono il diritto ad essere considerati come dio oppure come organi ispirati e scelti da Dio (Simon Magus, cfr. il modo con cui viene trattato in Hippol. Philos. VI, 8; vedi pure Clem. Homil. II, 27; Apollonius di Tyana, ed inoltre Tacitus, *hist.* II, 51: «Mariccus.... iamque adsertor Galliarum et Deus, nomen id sibi indiderat»; a questo appartiene pure lo sviluppo graduale del culto degli imperatori: » dominus ac deus noster ». Cfr. Augustus, Inscrizione dell'anno 25, A. C. in Egitto (dove per tanto tempo i Tolomei vennero considerati come dei): γπερ καίσαρος Αὐγοκαρατορος θεοῦ (*Zeitschriff für aegypt. Sprache,* XXXI, Bd. p. 3) Domiziano θεος ἀδριανός, Kaibel, *Inscr. Gr.* 829, 1053. θεον Σεοῦήρος Ευσεβής 1061 — il culto di Antinoo coi suoi profeti. Vedi pure Giuseppe su Erode Agrippa, *Antiq.* XIX 8, 2. (Euseb. H. E. II, 10) L'adulatore gli dice: θεὸν προσαγορεύοντες ει καὶ μέκρι νυν ὡς ἄυθρωπον ἐφοβηθμευ, αλλὰ τούντεῦθεν κρείττονα σε θνητης τῆς φυσεος ὁμολογοῦμεν. Lo stesso Erodoto § 7, dice ai suoi amici, durante la sua malattia: ὁ θεός ὑμιῦ ἐγὼ ἤδη καταστρέφειυ ἐπιταττομαι τοῦ βιου.... ο κληθεις ἀθάνατος ὑφ᾽ ἡμώυ ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι.

Da un altro lato, dobbiamo accennare al culto del fondatore di alcune scuole filosofiche sopratutto fra gli epicurei. Epitteto dice (*Moral.* 15): Diogene ed Eraclito e tutti coloro simili a questi che vengono chiamati dei. Assai istruttivi, a questo riguardo, sono i rimproveri che i pagani muovevano ai cristiani, e dei seguaci cristiani l'uno contro l'altro in riguardo della venerazione quasi divina in cui tenevano i loro maestri. Luciano (*Peregrin* II) rimprovera ai cristiani della Siria il delitto d' aver considerato Peregrinus come fosse stato un Dio ed un nuovo Socrate I pagani di Smirne, dopo aver abbruciato vivo Policarpo, temettero che i cristiani prendessero a tributargli onori divini (Euseb. H. E. IV, 15, 41). Caecilius in Minucius Felix, parla degli onori divini che i cristiani tributavano ai loro preti. (Octav, IX, 10). Gli Antimontanisti (Euseb. H. E. V, 18, 6) affermavano che i Montanisti veneravano il

Digitized by Google

menta veramente solide, si raggruppava piena di incertezza attorno a queste formole, cercando assai più di adattarle che non di rigettarle. Le vecchie pratiche religiose dei padri, in linea generale, facevano ancora pompa di sè nella vita publica, e, se lo stato accettava i nuovi culti, rimanendone certamente influenzato, sebbene non senza cozzi, con ciò non venivano a disturbare affatto il pacifico e vecchio possesso di quelle forme. I vecchi costumi religiosi facevano sopratutto pompa di sè nei giorni festivi stabiliti dallo stato, nelle solennità celebrate in onore degli dei, ed assai spesso degeneravano in innominabili vergogne; ma, con tutto ciò, essi erano ancora

---

lore profeta ed Alessandro il Confessore, con onori divini. Gli avversarii degli Adozianisti romani (Euseb. H. E. V, 28) rimproverano a costoro di rivolgere delle preghiere a Galeno. Ci sono molti passi in cui si rimproverano gli gnostici di tributare onori divini ai capi delle loro scuole, e pare che per molte tra le scuole gnostiche (come ad esempio, i Carpocraziani) il rimprovero fosse meritato. Tutto questo è estremamente istruttivo. Il genio, l'eroe, il fondatore di una nuova scuola, il quale promettesse di additare la strada sicura che conduceva alla *vita beata*, l'imperatore, il filosofo, (a questo proposito si potrebbero citare numerosi passi di stoici) finalmente l'uomo, in quanto è domicilio di un νοῦς in certo qual modo si potevano considerare come θεοί, tanto il concetto era elastico. Tutti questi esempi di apoteosi non misero per nulla a repentaglio quel monoteismo che si era venuto sviluppando dalla commistione degli dei colla filosofia; giacchè la suprema divinità poteva manifestare la sua inesauribile essenza in una grande varietà di esistenze, le quali, mentre erano sue creature quanto all'origine, erano parte della sua essenza quanto al contenuto. Questo monoteismo non era ancora riuscito a spogliarsi per completo delle sue origini politeistiche. Hermas, cristiano, dice alla sua Signora (Vis. I, i, 7): οὐ πάντοτέ σε ὡς θεαν ἡγησαμην, e l'autore dell'Epistola a Diognete scrive (X, 6): ταῦτα τοις ἐπιδεομένοις κορήγων (e cioè, l'uomo ricco) θεὸς γίνεται τῶν λαμβανοντων. Se il concetto di θεὸς venne poi usato solo in applicazione a Dio, ciò fu dovuto al fatto che si pigliavano le mosse dalla definizione: «qui vitam aeternam habet», ed anche dalla definizione: «qui est super omnia et originem nescit». Dall'ultima ne consegue l'assoluta unità di Dio, dalla prima una pluralità di dei. L'una e l'altra si possono armonizzare in modo (vedi Tertulliano *Adv. Prax.* e Novat. *de Trinit.*) che si può venire ad ammettere a priori che il Dio *qui est super omnia*, possa permettere che la sua monarchia venga amministrata da varie persone, e possa dispensare i doni dell'immortalità e con essi una divinità relativa.

Digitized by Google

la salvaguardia delle istituzioni dello stato. Il patriota, il sapiente, lo scettico e l'uomo pio, potevano venire con essi ad una composizione, giacchè nulla essi conoscevano che potesse sostituirli nei servigi resi alla società (vedi il λόγος ἀληθής di Celso).

2. — Il sistema delle associazioni, che da secoli era entrato a far parte della vita dei Greci, si era ito sviluppando sotto la pressura sociale e politica dell'impero, e si era grandemente dilatato col cambiamento verificatosi nelle idee morali e religiose. Le unioni libere, che, di regola, erano fornite di un elemento religioso, e si erano stabilite di mutuo accordo, per aiuto o per edificazione dei loro soci, controbilanciavano, almeno fino ad un certo punto, l'enorme e prevalente lacuna sociale, mediante una organizzazione schiettamente democratica. Nella ristrettezza dei loro ambienti, esse concedevano agli individui quei diritti all'esercizio dei quali non erano ammessi in mezzo alla società d'allora, ed aiutarono assai spesso a far si che si ammettessero dei culti nuovi. Pare che si servissero pure della pietà e delle disposizioni cosmopolite di allora, allo scopo di trovare in esse una qualche nuova forma di espressione. Ma il tempo delle unioni corporative più in grande non era ancora spuntato, e non ci consta affatto che le società che si trovavano in vita in una città fossero in unione più o meno intima con quelle di un'altra città. Lo stato sorvegliava rigorosamente tutte queste associazioni. Erano permesse solamente per le classi più povere (*Collegia tenuiorum*), ed erano regolate da leggi rigorosissime. Però, tutte queste libere associazioni, nella loro storica importanza, non si avvicinarono nemmeno lontanamente alla grandiosa struttura dell'impero romano nel quale vivevano. Questa stava a rappresentare l'unione della maggior parte dell'umanità sotto un solo capo, ed ancor più sotto una sola legge. La capitale di quell'impero era la capitale del mondo, e non solo la capitale del mondo politico, ma, a partire dagli inizii del secolo terzo, la capitale, anche, del sincretismo religioso. Colà emigravano tutti coloro che desiderassero acquistarsi una rinomea ed esercitare una influenza più in grande: essi erano

Digitized by Google

principalmente ebrei, caldei, sacerdoti siri, maestri della scuola neo-platonica. Il diritto e la giustizia si irradiavano da Roma alle più lontane provincie, e dinanzi a loro venivano a scomparire le nazionalità, e si andava sviluppando un cosmopolitanismo che oltrepassava se stesso, perchè lo spirito morale non riusciva a trovare la propria completa soddisfazione in ciò che è veramente realizzato. Quando giunse il momento in cui tutto quello spirito finì per allontanarsi da ogni genere di vita politica, e, dopo aver faticato per nobilitare l'impero, si dedicò, col neo-platonismo, all'idea di una unione nuova e libera di uomini. tutto questo si può ritenere con certezza che fosse il risultato delle sentite deficienze di quella grandiosa creazione, e con tutto ciò presupponeva quella stessa creazione. Brano per brano, la chiesa si appropriò il grande edifizio dello stato romano, e ad ognuno degli articoli che ormai avevan perduto del loro valore primitivo, attribuì nuova potenza ed un significato nuovo. Ma ciò che gode della massima importanza si è questo, che la chiesa, servendosi esclusivamente della sua predicazione, non sarebbe mai riuscita a conquistare per completo l'ambiente romano preso nel suo complesso, e solo avrebbe conquistati degli individui; così sarebbe avvenuto qualora lo stato universale non fosse, già in antecedenza, riuscito a paralizzare la ristrettezza dei limiti dello spirito nazionale, facendo si che gli uomini si avvicinassero ognor più l'un l'altro per temperamento e per disposizioni.

3. — Probabilmente il fattore più decisivo che contribuì a produrre una rivoluzione nelle convinzioni e negli umori religiosi di quel tempo fu la filosofia, come quella che, in quasi tutte le sue scuole e fra i rappresentanti suoi più autorevoli, era ita ognor più approfondendo il problema morale, collocandolo sempre più al posto d'onore. Sulle orme di Posidonius, Seneca, Epitteto e Marco Aurelio per la scuola stoica, Plutarco ed altri per la scuola platonica, riuscì a raggiungere della morale un concetto tale che, quantunque non fosse veramente chiarissimo per ciò che riguarda

Digitized by Google

il principio, (conoscenza di Dio, rassegnazione in Dio, fiducia in Dio), pure, e per ciò che riguarda le particolarità di dettaglio, era assai difficile che potesse andar soggetto ad un progresso. Tutti questi filosofi e queste scuole, in quanto si distinguevano dagli stoici primitivi, ammettevano il valore dell'anima, quantunque non tutte ne ammettessero la natura umana, mentre alcuni di loro avevano uno spirito sinceramente religioso, e da Dio attendevano ansiosamente l'aiuto, la redenzione, una vita beata oltre la tomba, e facevano quanto stava in loro per acquistarsi una terapeutica religiosa e filosofica dell'anima, e comunicarla agli altri (1). Però, fino dai primordii del secondo secolo, già si annunziava quella scuola ecclettica di filosofia, basata sul Platonismo, che, dopo due o tre generazioni, riuscì ad assumere le forme di una scuola, e dopo altre due o tre generazioni riuscì a soppiantare tutte le altre scuole. Nel corso del secondo secolo, già si potevano scorgere non pochi di quegli elementi della filosofia neo-platonica, che già si erano potuti scorgere in Filone, quali sarebbero, a mo' d'esempio, l'opposizione dualistica che passa tra il divino ed il terreno, la concezione astratta di Dio, l'affermazione che Dio è un essere perfettamente inconoscibile, lo scetticismo perciò che riguarda l'esperienza dei sensi, la sfiducia che ispiravano le facoltà intellettive dell'umana ragione, ed una maggior propensione ad esaminare più a fondo le cose, dando poi una spiegazione del lavorio scientifico che tutto ciò era costato; si aggiungano a questi elementi, il bisogno di emanciparsi coll'ascetismo dal dominio tirannico dei sensi, il bisogno di avere una guida autorevole, la credenza in una più elevata rivelazione, e la fusione della scienza colla religione. Già aveva avuto principio quel lavorio mediante il quale si veniva a legittimare l'intrusione delle fantasie religiose nel campo della filosofia. Ben diversamente da

(1) L'aspettazione ansiosa della redenzione e dell'aiuto divino, per esempio, appare assai più chiara in Seneca che non nel filosofo cristiano, Minucius Felix: vedi Kühn, *der octavius des* M. F. 1883. e *Theol. lit. Ztg.* 1883, N. 6.

Digitized by Google

quanto sino allora si era verificato, il mito veniva semplicemente tollerato e nuovamente interpretato, ed anzi, la forma mitica col significato intimo che le andava annesso costituiva un elemento prezioso (1). Però bisogna riconoscere che, nel secondo secolo, tutte le varie scuole filosofiche avevano numerosi rappresentanti. Lasciando da un canto tutta quella pleiade di scrittori frivoli che caratterizzano quell'epoca, i cinici criticavano aspramente la mitologia tradizionale nell'interesse della morale e della religione (2). Ma c'erano pure di quelli i quali, ad ogni forma di scetticismo pratico, opponevano il « *ne quid nimis* », che applicavano pure alla religione, e costoro facevano quanto stava in loro per preservarne lo stato e la società, cercando di rinforzare gli ordini allora esistenti, i quali parevano loro minacciati assai più dalla filosofia che cercava

---

(1) Vedi i così detti filosofi neo-pittagorici ed i così detti precursori del Neoplatonismo (Cfr. Bigg, *the platonists of Alexandria*, p. 250, per ciò che riguarda Numenius). Per disgrazia, non si son fatte ancora sufficienti indagini per vedere quale influenza, se pure ce n'è una, la filosofia giudaica alessandrina della religione esercitò sullo sviluppo della filosofia greca nel secondo e nel terzo secolo. La soluzione di questa questione sarebbe di grandissima importanza. Ma, per ora, non si può nemmeno dire se la filosofia giudaica della religione abbia esercitata una qualche influenza sulla genesi del Neo-Platonismo. Sulle relazioni che passano tra il Neo-Platonismo ed il cristianesimo, e loro mutue approssimazioni, vedi l' eccellente esposizione dello Tzschirner, *fall des Heidenthums*, pp. 574-618. Cfr. pure Reville, *la Religion à Rome*. 1886.

(2) I cristiani, e cioè, i predicatori cristiani, andavano moltissimo d'accordo coi Cinici (vedi il *Peregrinus Proteus* di Luciano) tanto nell'aspetto negativo quanto nell'aspetto positivo; ma per questa stessa ragione essi erano ostinati e divergevano profondamente per altri punti, e si contraddicevano tra di loro accannitamente (Giustino e Taziano contro Crescenzio) non solamente perchè i cristiani apprezzavano la correttezza della vita partendo da una base che non era quella de' cinici, ma anche, e sopra tutto, perchè essi non approvavano il principio dell'auto coscienza ed anche per il disprezzo e le disposizioni orgogliose che il cinismo produceva in molti dei suoi aderenti. Assai spesso la morale, posta nelle mani dei cinici, sofferse avarie ancor peggiori, e divenne sinonimo della morale di un « *Gentleman* », come verrebbe oggi chiamata la morale del cinismo moderno.

Digitized by Google

allora di introdursi, che non da una filosofia nichilistica (1). Eppure il numero di coloro i quali si lasciavano guidare da interessi pratici e politici si faceva sempre minore, sopratutto a partire dalla morte di Marco Aurelio, giacchè la conservazione dello stato, a partire da quell'epoca, venne ognor più abbandonata alla spada dei generali. Verso la fine del secondo secolo, le condizioni della filosofia si addimostravano favorevoli a quella filosofia che ormai non faceva quasi più alcun conto delle vecchie forme di stato.

Dal punto di vista della cultura e della conoscenza della natura, la filosofia teosofica, che nel secondo secolo era stata fortemente preparata (2), ricadde; ma la stessa era l'espressione di un bisogno religioso più profondo, di una conoscenza di se stesso, ignota ai secoli precedenti. Le conseguenze ultime di quella rivoluzione verificatasi nel campo della filosofia, rivoluzione che fece si che il problema della vita interna divenisse il punto di partenza del pensiero intorno al mondo, solo allora incominciavano a rivelarsi ed a svilupparsi. Il concetto di una provvidenza divina e benigna, di una serie di strette relazioni che corrono tra tutti gli uomini, di una fratellanza universale avente per base l'amore, di una certa qual facilità a perdonare le colpe e le offese, della pazienza con cui sopportare le miserie di questa vita, della propria naturale debolezza, nonostanti tutti i varii adombramenti ai quali andò soggetto, divenne abbastanza ampiamente un risultato della filosofia pratica dei Greci, nonchè della convinzione ingeneratasi negli uomini che tutti sono soggetti a peccare, una conseguenza del bisogno universale di redenzione allora risentito, del valore

(1) A questo proposito è particolarmente istruttivo l'atteggiamento di Celso, il grande avversario dei cristiani.

(2) Per meglio conoscere fino a qual punto fosse diffusa la filosofia idealistica, è degno di nota quanto ne dice Origene (*C. Celsum*, VI, 3), il quale afferma che Epitteto era ammirato non solamente dagli studiosi, ma anche dalla comune del popolo, il quale sul suo esempio si sentiva eccitato ad innalzarsi a qualche cosa di più elevato.

Digitized by Google

eterno e dell'eterna dignità anche di una sola anima umana, la quale non può trovare riposo se non in Dio. Tutte queste idee, tutte queste convinzioni, tutte queste norme, erano state raccolte nel lungo viaggio fatto attraverso ai tempi da Socrate ad Ammonius Saccas: dapprincipio, eppoi ancor dopo, per uno spazio di tempo abbastanza lungo, queste idee avevano ristretta la loro sfera di influenza ad una conoscenza razionale del mondo; ma finirono per approfondire ed arricchire la vita interna e con ciò la fonte stessa di ogni conoscenza. E tuttavia, queste idee mancavano ancora di quella certezza che deriva dalla coesione tra di loro, nonchè e sopra tutto, di quella autorità che sola sarebbe stata in grado di innalzarle al di sopra della ragione del semplice desiderio, del semplice presentimento, del semplice sforzo, facendo si che le stesse venissero a possedere quell'autorità che sola può far si che vadano a dirigere la condotta pratica di tutta una comunità d'uomini. Non c'era ancora una rivelazione sicura, non c'era ancora una concezione storica che potesse andare a sostituire la storia politica della nazione, oppure dello stato al quale l'individuo apparteneva, storia che, con tutto ciò, era allora ormai profondamente screditata (1). Infatti, non si sapeva che fosse la certezza. Similmente, non c'era potenza alcuna la quale fosse in grado di abolire l'idolatria e tutto il vecchio ordine di cose religiose, e quindi non c'era persona che sì sentisse in grado di vincere quella fluttuazione che allora se ne rimaneva dubbiosa tra l'auto-deificazione, il timore di Dio, e la deificazione della natura. E quindi, ancor più grande si rende la gloria di quegli uomini di

(1) Questo punto godette di un'importanza considerevole per la diffusione del cristianesimo fra le persone colte. Pare che si trattasse qui di una cosmologia e di una storia del mondo nella quale si aveva fiducia, perchè veniva considerata come rivelata, cosmologia e storia che si riteneva contenessero il fondamento di tutto ciò che poteva reputarsi degno di essere conoscinto. Dell'una e dell'altra c'era veramente bisogno, ed ambedue vennero concepite come intimamente collegate l'una coll'altra.

Digitized by Google

stato e di quei giuristi i quali, nei secoli secondo e terzo, introdussero le idee un poco più umane degli stoici nelle costituzioni giuridiche dell'impero, e le innalzarono al grado di modelli da seguirsi, da imitarsi. E noi dobbiamo tenere debito conto di tutte queste numerose intraprese, di tutta questa multiforme attività, dalla quale chiaro viene ad apparire che il nuovo ordine di idee che allora incominciava ad essere in voga intorno alla vita, negli individui, era abbastanza efficace da ingenerare negli stessi una corrispondenza nella vita pratica, senza che vi fosse bisogno di una credenza perfettamente sicura nella rivelazione (1).

Supplemento. — Chi voglia comprendere correttamente le origini della teologia cristiana, e cioè, chi voglia comprender bene l'apologetica e la gnosis, è cosa di primaria importanza guardare in quali punti la stessa dipenda dallo stoicismo ed in quali altri dipenda, in quella vece, dall'ordine di pensiero che era proprio del platonismo. Nel corso del secondo secolo, il Platonismo e lo stoicismo pare che fossero fra di loro strettamente uniti: ma, almeno fino ad un certo punto, si possono distinguere anche nel comune canale nel quale ambedue scorrevano. Ovunque lo stoicismo avesse la prevalenza nel pensiero e nel sentimento religioso, come avvenne, per esempio, in Marco Aurelio, la religione assumeva l'aspetto della religione *naturale* nel significato più comprensivo della parola. A stento si poteva scorgere l'idea di rivelazione, o di redenzione. Di fronte a questo razionalismo, gli oggetti della conoscenza restavano invariati, essi erano sempre gli stessi: perfino la

(1) L'universalismo, quale venne raggiunto dagli Stoici, si trovava ancora grandemente messo a repentaglio dalla distinzione tutta particolaristica che si faceva tra gli uomini virtuosi e gli uomini ai quali piacevano i piaceri, i quali, propriamente parlando, non erano uomini. Già Aristole aveva dato la preferenza agli uomini d'*Elite*. Egli dice (*Polit.* 3, I3, p. 1284) che coloro i quali si distinguono dagli altri per virtù perfetta non si saprebbero mettere al livello della comune degli altri mortali, e non si avrebbe il diritto di sottoporli allla legge alla quale si sottopongono gli altri. « Per questi eletti non esiste legge, giacchè essi fanno legge per se stessi ».

Digitized by Google

cosmologia interessava solo pochissimo. Il mito e la storia altro non erano che una pompa ed una maschera. Le idee morali (virtù e doveri) dominavano perfino in quella sfera religiosa che, nella sua base finale, non ha alcuna autorità indipendente. Pronunciatissimo era l'interesse che si sentiva per la psicologia e l'apologetica. Per un'altro verso, l'enfasi colla quale si erigeva a principio la lotta tra lo spirito e la materia, tra Dio ed il mondo, produsse questi risultati: l'incapacità a fondarsi sulle realtà attuali del cosmos, una serie di sforzi fatti per spiegare la storia sia passata che futura dell'universo, il riconoscimento di questo lavorio come se fosse il compito essenziale della filosofia teoretica, ed una convinzione profonda e capace di portare non poca perturbazione negli animi, portava a credere che il corso del modo avesse veramente bisogno di assistenza. A questo punto si enunciarono le condizioni nelle quali si poteva sostenere l'idea di rivelazione, di redenzione, ecc., e la ricerca affannosa di quelle potenze dalle quali potesse attendersi l'aiuto, veniva a ricevere una vera e propria giustificazione scientifica. Con ciò l'interesse che poteva suscitare una apologetica puramente razionalistica veniva a perdere il suo carattere primario: predominavano la contemplazione e la descrizione storica (1).

Le varie epoche della storia ecclesiastica del dogma, a partire dalla metà del secolo primo a venire sino alla metà del secolo quinto, corrispondono alle varie epoche della storia della religione antica, che si svolsero per tutto il corso di quel periodo di tempo. Gli Apologisti, quali Ireneo, Tertulliano, Ippolito, gli Alessandrini, i Cappadocii, Dionigi l'Areopagita, hanno i loro paralleli in Se-

(1) I concetti di preesistenza erano già stati suggeriti dalla filosofia platonica; e con tutto ciò, tutta quanta la filosofia poggia sul fatto che ognuno, dopo aver spogliata la cosa di talune particolarità che le sono quasi parti accidentali, le quali o sono indegne che si presti loro attenzione, oppure le sono completamente estranee, la pone allo scopo di stabilirne il valore in questa forma, e rigettare tutto il resto nel cangiamento dei fenomeni.

Digitized by Google

neca, Marco Aurelio, Plutarco, Epitteto, Numenio, Plotino, Porfirio, Giamblico, e Proclo.

Ma nella storia del dogma non è questione solamente della filosofia greca. A questo proposito si deve tener calcolo di tutta quanta la cultura greca. L'Hatch, nella sua opera postuma, ha dimostrato da vero maestro fino a qual punto tutta quanta la cultura greca influisse realmente sulla formazione e sullo sviluppo del dogma cristiano. Egli parla della Grammatica, della Rettorica, della dotta professione, delle scuole, dell'esegesi, delle omelie, ecc., dei Greci, e dimostra come ovunque tutto quell'arsenale di cultura passasse armi e bagagli nella chiesa, dimostrando in tal modo come la filosofia, la morale, la teologia speculativa, i misteri, ecc. dei Greci, rappresentassero i principali fattori in quel processo di formazione, che mise capo al modo di pensare che in seguito fu proprio della chiesa,

Ma, oltre all'elemento greco, non bisogna affatto trascurare l'influenza specialissima esercitata dal mondo delle idee e dei costumi romani sulla chiesa cristiana. La nostra attenzione viene richiamata particolarmente sui punti seguenti: I) la concezione del contenuto dei vangeli e l'applicazione dello stesso in quanto « *salus legitima* », con tutte quelle conseguenze che vennero a scaturire dalla naturalizzazione di questa idea. 2) Il fatto che la parola Rivelazione, Bibbia, ecc., venne concepita come una « *lex* ». 3) L'idea di tradizione nelle sue relazioni coll'idea romana. 4) La costituzione episcopale della chiesa, come quella che includeva l'idea di successione, del primato e dell'universalità dell'episcopato in quanto dipende dalle idee e dalle istituzioni dell'impero romano (l'organizzazione ecclesiastica, in quanto dipendeva da quella dell'impero romano. 5) La separazione dell'idea del « sacramento » da quella del ministero, e lo sviluppo della disciplina giuridica della penitenza. L'investigazione deve esser fatta in base al metodo storico, quale si trova descritto in questa serie di capitoli: Roma e Tertulliano; Roma e Cipriano; Roma, Optato ed Agostino; Roma

Digitized by Google

ed i papi del secolo quinto. Dobbiamo dimostrare in qual modo, in forza della potenza della sua costituzione e dell'avvedutezza e consistenza della sua politica, Roma riuscisse ad aggiogare una seconda volta, passo per passo, il mondo al suo carro, il quale allora prese il nome di mondo cristiano (1).

La filosofia greca esercitò la massima influenza, non solamente sul modo di pensare dei cristiani, ma anche, e per mezzo di questo, su tutte quante le istituzioni della chiesa. In realtà, la chiesa non divenne mai una scuola filosofica; però, nel suo seno si tradusse in pratica in modo specialissimo quell'ideale che era stato il sogno degli Stoici e dei Cinici. Anche il filosofo stoico (ed un poco anche il cinico) apparteneva al novero di quei fattori che tanto contribuirono alla formazione dei preti e dei vescovi cristiani, che erano considerati come apportatori dello spirito, quali sarebbero stati gli apostoli, i profeti, i dottori, i quali si erano iti trasmutando in tutta una classe di moralisti e di dottori di professione, che coi loro consigli e coi loro rimproveri tenevano in freno il popolo (νουθετεῖν καὶ ἐλέγχειν): codesta classe si considerava, e desiderava di essere considerata, quale una casta regalmente divina, intermediaria tra Dio e gli uomini; i suoi rappresentanti finirono per esser chiamati col nome di « Signori »; or bene, tutto questo si trovava prefigurato nell'uomo saggio degli Stoici, e nel Missionario dei Cinici. Ma per quanto ciascuno di questi « Re e Signori » si trovasse unito nell'idea e nella realtà della chiesa, ed alla stessa fosse soggetto, l'idea platonica della repubblica oltrepassava e di molto gli ideali degli stoici e dei cinici, e tutti ad essa li subordinava. Però questo ideale platonico in seno alla chiesa ottenne pure la sua realizzazione politica, e ciò per mezzo delle leggi dell'impero romano che

(1) Vedi Tzschirn. in Ztschr. f. K. Gesch. XII, p. 215. « *La Genesi della Chiesa Romana nel secondo secolo* ». Quanto egli va presentando, in parte si deve considerare come assolutamente incompleto, ed in parte come eccessivo e non provato: eppure molta parte di quanto egli dice è veramente utile.

Digitized by Google

erano quant'altre mai concrete, le quali dalla chiesa vennero ognor più addottate e finirono per conquistarla per completo. Perciò, anche in seno alla chiesa, ormai perfettamente sviluppata in tutti i suoi organi essenziali, noi riscontriamo che le scuole filosofiche e l'impero romano vi avevano eletto il loro domicilio.

LETTERATURA. — Oltre alle opere più vecchie dello Tzschirner, del Burckhardt, del Preller, vedi Friedländer, *Darstellungen aus der sittengesch. Roms in der zeit von August Bis zum Ausgang der Antonine*, 3 Bd. Aufl. Boissier, *la religion Romaine d'Auguste Aux Antonins*, 2 Bd. 1874. Ramsay, *the Ghurch in the Roman empire before* 170, London, 1893. Reville, *la religion a Rome sous les Severes*, 1886. Schiller, *Geschichte der Röm Kaiserzeit*, 1883. Marquardt, *Römische staatsverwaltung*, 3 Bd. 1878. Foucart, *les associations relig. chez les grecs*, 1873. Liebeman, *Z. Gesch. U. organisation D. Röm. Vereinswesen*, 1890. K. J. Neumann, *der Röm. Staat und die allg. Kirche*, Bd. I, 1890. Leopold Schmidt, *die ethic der alten Griechen*, 2 Bd. 1882. Heinrici, *die Christengemeinde Korinth's und die religiösen genossenschaften der Griechen* in *Ztschr. F. Wissensch. Theol.* 1876-77. Hatch, *the influence of greek ideas and usages upon the christian church;* Buechner, *de neocoria*, 1888. Hirschfeld, *Z. Gesch. D. Röm. Kaisercultus.* Le varie storie della filosofia dello Zeller, dell'Erdmann, dell'Ueberveg, dello Strümpell, del Windelband, ecc. Heinze, *die Lehre vom logos in der griech. Philosophie*, 1872. Dello stesso autore, *der eudämonismus in der griech. philosophie*, 1883. Hirzel, *untersuchungen zu Cicero's philos. schriften*, 3 thle, 1877-1883. Tutto questo cumulo di indagini possiede un valore speciale per la storia del dogma, perchè segue colla massima accuratezza e col più grande amore gli ulteriori sviluppi delle grandi scuole filosofiche greche, e sopratutto quelle che si erano propagate sul suolo romauo. Dobbiamo accennare, sopratutto, alle discussioni intorno all'influenza esercitata dalla filosofia romana

Digitized by Google

sopra la filosofia greca. Vedi VOLKMANN, *die Rhetorik der griechen und Römer*, 1872.

EPIMETRUM.

Probabilmente, il fatto più importante per il susseguente sviluppo della storia del dogma, fatto al quale già aveva spianata la via l'epoca apostolica, è la duplice concezione dello scopo per il quale Cristo era apparso su questa terra, ossia dei beneficii religiosi della salute. Diffatti, queste due concezioni, nell'epoca apostolica e nei tempi successivi, dipendevano vicendevolmente l'una dall'altra, ed erano fra di loro strettamente unite, precisamente in quel modo in cui ci vengono presentate nell'insegnamento di Gesù stesso; ma presero pure a distinguersi l'una dall'altra fin da questo antichissimo periodo di tempo. Vale a dire che, per un verso, la salvezza veniva concepita come se fosse consistita nella partecipazione al regno glorioso del Cristo, il quale doveva apparire tra breve, si che tutte le altre cose venivano considerate quale una preparazione di questa; ma, e per un altro verso, l'attenzione dei cristiani si trovava attratta verso le condizioni ed i provvedimenti di Dio che erano stati rivelati dal Cristo, il quale, allora per la prima volta, aveva fatto si che gli uomini si trovassero in grado di raggiungere quella porzione, quella partecipazione al suo regno, e cioè, di essere sicuri della stessa. Il perdono dei peccati, la giustizia, la fede, la conoscenza, ecc., ecco le cose che, a questo proposito, si presentavano alla considerazione dei cristiani, e questi stessi benefizii, in quanto portavano al sicuro risultato di possedere la vita nel regno di Cristo, ossia, per precisare maggiormente, quantunque avessero il risultato sicuro di condurre al possesso della vita eterna, pure si potevano considerare come sinonimi della salute. Chiaro viene ad apparire come non era necessario che queste due concezioni si escludessero a vicenda l'una l'altra. La prima aveva di mira l'effetto finale, come la foce alla quale tutto dovesse an-

Digitized by Google

dare a por capo, e tutto il resto considerava come una preparazione, i fatti già compiuti dal Cristo, e la interna trasformazione degli uomini; dessa collocava tutte queste cose al posto d'onore, e considerava tutto il resto come un risultato naturale e necessario della stessa. Paolo, sopra tutti, come si può facilmente scorgere particolarmente dagli argomenti ai quali fa ricorso nella Epistola ai Romani, era indiscutibilmente favorevole a quest'ultima concezione e la espresse in modo molto vigoroso. I conflitti parziali nei quali mostra di essersi invescato a questo proposito, e, sopra tutto, la grandiosa controversia da lui sostenuta intorno alle relazioni che passano tra il vangelo e le nuove comunità da una parte, ed il Giudaismo dall'altra, doveva di necessità concentrarsi intorno agli adattamenti sui quali avrebbe dovuto basarsi la comunità di coloro che erano stati santificati in Cristo, e sulle condizioni alle quali dovevano sottoporsi coloro i quali avessero voluto venire a far parte di questa comunità. Ma il centro di gravità della fede cristiana, per il momento, poteva pure essere spostato; esso poteva cessare di essere impostato sulla speranza di un secondo e pronto ritorno di Cristo, ed allora avrebbe dovuto necessariamente trovare il suo centro di gravità sul primo che si presentasse di guisa che per l'uomo era già stata preparata la salvezza, come l'uomo era già stato preparato per la salvezza (Rom. III-VIII). Ne seguì uno sviluppo dualistico di tutta quanta la concezione del cristianesimo, che diresse tutta quanta la storia del vangelo fino ad oggi. L'idea escatologica si trova severissimamente repressa, ma riuscì sempre a far capolino qua e là, ed ancor oggi conserva l'elemento spirituale intatto da quella secolarizzazione che continuamente la minaccia. Ma ciò che veramente ha reso straordinariamente complicato il progresso dello sviluppo della storia del dogma, si è precisamente la possibilità in cui si è sempre versato di unire fra di loro in una completa armonia queste due concezioni, e, per un altro verso, la possibilità di esprimerle in modo autentico. Ne viene a scaturire l'antitesi, secondo la quale da

Digitized by Google

quella concezione che in qualche modo fa consistere la salute in un possesso presente e spirituale, si può dedurre, a mo' di risultato finale, la vita eterna nel senso di immortalità, quantunque non se ne possa dedurre un regno glorioso del Cristo sulla terra; e, viceversa, il concetto escatologico, in forza della sua stessa natura, deve deprezzare logicamente tutti i beni che sono capaci di essere posseduti nella vita presente.

1. — Appare ora evidente che la teologia, e, più tardi, l'ellenizzazione, del cristianesimo, poteva venire a sorgere, come diffatti sorse veramente, in connessione, non colla concezione escatologica, ma solamente in connessione, coll'altra concezione. E ciò precisamente perchè le materie che quivi si trovavano in questione erano considerate come beni spirituali presenti, e perchè, per la natura stessa della cosa, le idee riguardanti il perdono dei peccati, la giustizia, la conoscenza, ecc., nella primitiva tradizione non si trovavano tracciate con troppo matematica precisione, con quella stessa precisione con cui vi si trovavano tracciate le speranze del futuro, di guisa che delle concezioni interamente nuove e perfettamente diverse vi si potevano, se mi si passa la frase, segretamente naturalizzare. Il concetto spirituale lasciò un ampio margine specialmente per il grave contrasto tra una concezione strettamente religiosa ed una concezione rigorosamente morale, nonchè per una forma di spirito che rassomigliava parecchio alla forma escatologica, in quanto che, secondo la stessa, la fede e la conoscenza altro non erano che dei beni preparatorii che si trovavano in aperto contrasto col benefizio al tutto particolare dell'immortalità, il quale, com'è naturale, in essi si trovava contenuto. Data questa forma al tutto particolare di spirito, era facile che venisse a sorgere l'illusione come questa speranza dell'immortalità rappresentasse veramente il centro e l'essenza di tutte quelle speranze del futuro, delle quali le vecchie forme concrete di espressione altro non erano che una scorza puramente momentanea. Ma si può pure presumere che il disprezzo per tutto ciò che era finito e transito-

Digitized by Google

rio, fosse identico al disprezzo che si nutriva per il regno di questo mondo, regno che doveva scomparire quando Cristo fosse riapparso per la seconda volta.

La storia del dogma si propone di dimostrare in qual modo le antiche idee escatologiche vennero a poco a poco represse e trasformate in seno alle comunità cristiane sorte di mezzo ai gentili, ed in qual modo finì per svilupparsi e formularsi un concetto spirituale, in cui un rigorosissimo moralismo finì per controbilanciare un lussurioso misticismo, ed in cui potevano trovare un posto i risultati della filosofia pratica dei Greci. Ma, giunti a questo punto, dobbiamo pure accennare al fatto, del quale già troviamo tracce nello sviluppo che ebbe luogo nell'età apostolica; desso è questo, che la dogmatica cristiana non scaturì da quel metodo cristiano di pensiero che si potrebbe chiamare col nome di spirituale. Il primo non possedeva nulla all'infuori delle sue speranze e di quella sicurezza a proposito delle stesse che gli derivava dallo Spirito, dalle parole delle profezie, ossia dalle profezie prese alla lettera, e dagli scritti apocalittici. Il cristiano non pensava; ei se ne viveva immerso in un sogno continuo, nel metodo escatologico di pensiero; e questo sistema di vita si conservò vigoroso e potente sin oltre la metà del secondo secolo. Quivi non si ammetteva alcuna autorità esterna; conciossiachè ognuno, nell'operazione vivente dello spirito, possedeva l'autorità più elevata che per lui desiderare si potesse. Per un altro verso, la cristologia ecclesiastica non solamente venne a scaturire essenzialmente dal modo spirituale di pensare, ma, e sopra tutto, da tutto quanto il sistema delle sicurezze dogmatiche. La coordinazione del λόγος θεοῦ, διδαχὴ κύριου κήρυγμα τῶν δώδεκα ἀποστολων (il verbo di Dio, la parola di Dio, la dottrina del Signore, la predicazione dei dodici apostoli), che, quasi fin dapprincipio, si trovò alla base di ogni speculazione cristiano-gentile, e che, in breve volgere di tempo, venne diretta contro gli entusiasti, ebbe origine da una concezione che considerava quella conoscenza sicura che è la condizione dell'immortalità, come se

Digitized by Google

fosse veramente l'essenziale del cristianesimo. Però, se nelle sezioni che seguono di questa storica presentazione, non sempre nè ovunque verrà ad apparire in modo perfettamente chiaro e definito la pervadente e continua opposizione che passa tra queste due concezioni, ciò è dovuto alla convinzione che lo storico non ha alcun diritto a mettere i fattori e le idee dominanti di uno sviluppo in una luce più chiara di quella che viene di per se stessa ad apparire dallo sviluppo stesso. Egli deve conservare nello stato in cui le trova le complicazioni e le oscurità nelle quali si imbatte lungo la via. Nell'antichità ecclesiastica, si venne assai presto ad avere un'idea abbastanza chiara della differenza che passa tra queste due concezioni, sia perchè le stesse non riuscirono mai a varcare i loro punti di contatto, sia perchè taluni articoli della concezione escatologica non poterono mai esser soppressi, oppure rimodellati dalla chiesa. Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, II, 8) lo ha visto assai chiaramente. « La religione cristiana, dice egli, fluttuava tra il suo elemento positivo e storico ed un deismo puro, il quale, basato com'era sulla morale, si offriva a sua volta quale fondamento della morale. La differenza di carattere e di metodo di pensiero si addimostrano qui in una infinità di graduazioni, sopratutto perchè tale differenza si trovava ad essere coadiuvata da un'altra principale distinzione, che venne a sorgere quando si presentò la questione: quale è la parte che in tutte queste convinzioni spetta alla ragione? quale quella che spetta al sentimento? » Vedi inoltre quanto segue immediatamente.

2. — Le origini di tutta una serie dei più importanti costumi e delle più importati idee cristiane si trovano avvolte in una oscurità che probabilmente non si riuscirà mai a dissipare. Quantunque di una parte di queste idee si possa riscontrare traccia nelle epistole di Paolo, pure assai spesso la questione delle origini rimane senza soluzione alcuna; non si sa se questi costumi e queste idee già esistevano, oppure se si vennero formando indipendentemente dalle idee già esistenti, e perciò resta pure insoluta l'altra

Digitized by Google

questione, se tali idee e tali costumi si debbano attribuire, per ciò che riguarda la loro diffusione e la loro naturalizzazione in seno al cristianesimo, all'attività di Paolo, oppure no. Qual'era il concetto che in principio si aveva del battesimo? Paolo sviluppò egli, per avventura, il suo concetto indipendentemente dagli altri? Quale significato venne ad assumere nel periodo che susseguì? Quando e dove sorse il battesimo amministrato nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo? Ed in qual modo potè riuscire a farsi strada in seno alla cristianità? In qual modo, e per ciò che riguarda la salute, il concetto del valore che andava annesso alla morte di Cristo potè svilupparsi parallelamente al sistema di Paolo? Quando ed in qual modo la credenza nella nascita di Gesù da una vergine riuscì a farsi accettare in seno alla cristianità? Chi fu colui il quale pel primo fece distinzione tra la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ed il Giudaismo, ed in qual modo venne in voga il concetto di ἐκκλησία? A che epoca risale la triade: Apostoli, Profeti e Dottori? Quando avvenne la fusione del battesimo coll'Eucarestia? A tutte queste questioni ed a molt'altre di uguale importanza riesce impossibile dare una qualunque risposta, che possa ritenersi come sicura. Ma un problema ben più grave ci viene presentato dalla Cristologia; non, veramente, dalla cristologia nel modo con cui ne viene espressa dottrinariamente la fisionomia, giacchè questa si può spiegare storicamente in tutte le sue parti, ma nella profondità delle sue radici, nel modo in cui Paolo la predicò quale principio di una nuova vita (2 Cor. V, 17) e nel modo in cui, sotto molti riguardi, essa sta a rappresentare l'espressione di una unione personale col Cristo esaltato (*Apoc.* II, 3). Ma questo problema non esiste se non per lo storico che considera le cose solo dal di fuori, oppure va a caccia di prove obbiettive. Nei Vangeli ed anche al di là dei Vangeli, sta la persona di Gesù Cristo, il quale si rese padrone dei cuori degli uomini, e li costrinse ad assoggettarsi a lui come se fossere stati cosa sua, e nel quale essi trovarono veramente il loro Dio. La teologia si sforza di dare uno schizzo in-

Digitized by Google

certissimo e debolissimo di ciò che è stato afferrato di tutta forza dal cuore e dallo spirito. Eppure, essa sta a testimoniare una vita nuova che, come ogni vita più elevata, si trovò ad essere vivificata da una persona ben determinata, vita, quindi, che non poteva conservarsi, se non conservandosi in istretta unione con quella persona. « Io posso tutto nel Cristo che forza mi dà ». « Io vivo, eppure non son io che vivo, ma è il Cristo che vive in me ». Queste convinzioni non sono dei dogmi e non hanno alcuna storia, e si possono diffondere solamente in quel modo che ci vien descritto da Paolo, *Gal.* I, 15, 16.

3. — Perchè gli sviluppi ulteriori del cristianesimo, considerato come dottrina, si potessero considerare come legittimi, era della massima importanza che il cristianesimo primitivo avesse un apostolo che fosse al tempo stesso apostolo e teologo, e che le epistole di questo apostolo fossero ammesse a far parte del canone. Naturalmente, se la dottrina intorno a Cristo divenne l'articolo principale del cristianesimo, non si può dire che questo sia stato un risultato della predicazione di Paolo. Però, questa dottrina si è basata sulla confessione che Gesù è il Cristo. Nella trasformazione che avvenne del vangelo ed in forza della quale questo passò a costituire la dottrina cattolica di fede, la dottrina di Paolo non fu nemmeno il fattore più importante e più in vista, quantunque non si possa affatto negare che i più antichi teologi cristiani usciti dal gentilesimo, gli gnostici ed i loro avversarii, studiassero assai minutamente ed attentamente le Epistole di Paolo. Ma l'importanza decisiva di questa teologia sta nel fatto che, in linea generale, la stessa fornì i limiti e le fondamenta — secondo le parole stesse del Signore — a coloro i quali, nei periodi di tempo che susseguirono, cercarono di stabilire quale fosse il cristianesimo oririginario, giacchè le epistole che ci dicono quale esso fosse veramente fanno parte del canone del Nuovo Testamento. Ciò posto, siccome questa teologia constava di una serie di elementi tanto speculativi che apologetici; siccome la si poteva raggruppare sotto

Digitized by Google

le forme di un sistema completo; siccome la stessa conteneva una teoria della storia ed un concetto ben definito dell'Antico Testamento; per ultimo, siccome essa risultava composta di tutta una serie di considerazioni obbiettive e soggettive ed includeva gli elementi realistici che concorrono a formare una religione nazionale (ira di Dio, sacrifizio, riconciliazione, regno della gloria) nonchè di una serie di profonde percezioni psicologiche e di un modo elevatissimo di apprezzare i beni dello spirito, così la dottrina cattolica di fede - quale si è venuta formando nel corso del tempo - pare, per lo meno nelle sue linee generali, che siasi trovata veramente in intima relazione con quella teologia, anzi che non ne potesse far senza. Chi volesse precisare delle distinzioni nascoste profondamente in seno a questa dottrina, sopra tutto, poi, chi volesse stabilire se la questione riguardante i due casi posti più sopra non vertesse, per avventura, intorno ad elementi condizionati in modo perfettamente diverso gli uni dagli altri, chi volesse vedere se anche il metodo ha ad essere diverso, in una parola, chi volesse stabilire che il vangelo paolino non è perfettamente identico al vangelo quale fu in origine e tanto meno ad una qualunque dottrina di fede più recente, costui avrebbe bisogno di tale una prontezza e profondità di giudizio storico e di tale una onestà di propositi per non lasciarsi traviare nel corso delle indagini che sarebbe costretto a fare intorno al canone del Nuovo Testamento (1), che per una lunga serie di anni non sarebbe possibile attenderci

(1) Con ciò vogliamo accennare al pericolo imminente che sta nel pigliare separatamente ciascuna parte del canone, anche se a scopo di investigazione storica, come se fosse una parte costituente, e cioè nello spiegare uno scritto in base a quanto vien detto in altro, creando così una specie di unità che è un'unità artificiale. Per esempio, il contenuto di ciascuna delle epistole di Paolo si presenterà in modo assai diverso dalla sua realtà, qualora venga considerato in se stesso ed in armonia alle circostanze nelle quali venne scritto, oppure qualora su di esso si fissi l'attenzione considerandolo semplicemente come una parte di una collezione di scritti dei quali si presuppone l'unità.

Digitized by Google

da lui un risultato che producesse veramente un cambiamento nel corso delle idee in voga. Inoltre, la teologia critica ha fatto sì che riesca assai difficile formarsi un'idea generale delle gravi differenze che passano tra la teologia paolina e la teologia cattolica, e ciò in forza della preminenza unilaterale che essa fin qui ha dato all'antagonismo tra il Paolinismo ed il cristianesimo giudaico. In opposizione a quest'ordine di idee, è assai interessante l'osservazione fatta dall'Havet, quantunque anch'essa sia unilaterale: « Quand on vient de relire Paul, on ne peut meconnaître le caractère élevé de son oeuvre. Je dirai en un mot, qu'il a agrandi dans une proportion extraordinaire l'attrait que le Judaïsme exerçait sur le monde ancien » *(Le cristianisme, T. IV*, p. 216). Ma quanto si può dire è veramente questo, ed anche questo entro limiti abbastanza ristretti. Gli scritti più profondi e più importanti del *Nuovo Testamento* sono incontestabilmente quelli nei quali il giudaismo viene considerato come religione, ma come religione che si trova ad essere subordinata per completo al cristianesimo che viene considerato come una religione nuova, e questi scritti sono: le Epistole paoline, l'Epistola agli Ebrei, ed il vangelo e l'Epistola I di Giovanni. In tutta la serie di questi scritti si espone alla luce del sole tutto un mondo nuovo ed elevato di sentimenti religiosi, di idee e di giudizii, in cui i cristiani dei secoli susseguenti solo a grande stento potevano riuscire a raccapezzarsi. Assolutamente parlando, l'opinione secondo la quale il Nuovo Testamento, preso nel suo complesso, altro non rappresenta che un'unica ed omogenea letteratura, è addirittura insostenibile; ma è permesso il dire che tra le parti costituenti più importanti e la letteratura del periodo che susseguì immediatamente esiste una lacuna incolmabile ed incolmata.

Ma, in modo particolare, il Paolinismo ha esercitata una influenza incommensurabile e benefica su tutto quanto il corso della storia del dogma, influenza che non si sarebbe certamente avuta, qualora le epistole paoline non fossero state ammesse a far parte

Digitized by Google

del canone. Il Paolinismo è una dottrina religiosa e cristocentrica, assai più intima ed assai più efficace di qualunque delle altre dottrine che nel corso dei secoli sono apparse in seno alla chiesa. Essa si trova in una opposizione quant'altra mai perspicua con ogni moralismo semplicemente naturale, con ogni sistema di giustificazione per le opere, con ogni genere di cerimonialismo religioso, con ogni genere di cristianesimo senza Cristo. Perciò esso ha finito per diventare la coscienza della chiesa, fino a che la chiesa cattolica, uccidendo il giansenismo, uccise pure questa coscienza. « Le reazioni paoline stanno a denotare le epoche critiche nella storia della teologia e della chiesa » (1). Chi scrivesse la storia del dogma, narrandola come se fosse la storia delle reazioni paoline verificatesi in seno alla chiesa, è certo che toccherebbe veramente quelli che con frase moderna si son chiamati i ricorsi della storia. Marcione dopo i Padri Apostolici; Ireneo, Clemente ed Origene dopo gli Apologisti; Agostino dopo i Padri della chiesa greca (2); i grandi Riformatori del Medioevo, da Agobardo a Wessel in seno alla chiesa medioevale; Lutero dopo gli Scolastici; Giansenio dopo il Concilio di Trento: ovunque, chi produsse in quest'uomini la riforma fu Paolo. Il Paolinismo ha dimostrato di essere veramente in seno alla chiesa un fermento, un lievito, e perciò anche un fermento per la storia del dogma, quantunque dello stesso non sia mai stato una base (3). Precisamente a quella guisa che ebbe questo significato in Paolo stesso, e perciò che riguarda il cristianesimo giudaico, così ha continuato l'opera sua attraverso a tutta quanta la storia della chiesa.

---

(1) Vedi Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, pp. 53, 283.

(2) Reuter, (*August. studien*, p. 492) ha stabilito un buon parallelo tra Marcione ed Agostino in riguardo di Paolo.

(3) Naturalmente, Marcione voleva innalzarlo al grado di base esclusiva, ma andò perfettamente errato.

Digitized by Google

PARTE I.

Genesi del dogma ecclesiastico, ossia genesi della teologia dogmatica cattolica ed apostolica e primo sistema scientifico ecclesiastico di dottrina.

LIBRO I.

PREPARAZIONE.

Digitized by Google

Ἐὰν μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε
ἐν χριστῷ ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας.

I Cor. IV. 15.

Eine jede idee tritt als ein fremder gast in die erscheinung, und wie sie sich zu realisiren beginnt, ist sie kaum von phantasie und phantasterei zu unterscheiden.

Goethe, sprüche in prosa, 566.

Digitized by Google

Libro I.

Preparazione

Capitolo I.

Uno sguardo storico generale.

Nel primo secolo della loro esistenza, le comunità cristiane, sorte in seno al gentilesimo, avevano una fisionomia che si trovava caratterizzata da queste particolari qualità:

1) La rapidità colla quale venne a scomparire il cristianesimo giudaico (1).

2) Il carattere entusiastico del temperamento religioso del cristianesimo di allora: i maestri divinamente ispirati e l'appello allo spirito (2).

3) La forza delle speranze per ciò che riguarda il futuro: il Chiliasmo (3).

---

(1) Pare che questo fatto si debba far risalire fino all'anno 100. La prima prova diretta che ne abbiamo la riscontriamo in Giustino (*apol.* I, 53).

(2) In quanto cristiano, ognuno in particolare era, od almeno avrebbe dovuto essere, conscio di aver ricevuto lo πνευμα θεοῦ, quantunque questo non escludesse una graduazione spirituale. Una particolarità al tutto speciale della natura entusiastica di questo temperamento religioso sta in questo, che lo stesso non permetteva che si riflettesse sull'autenticità di quella fede nella quale l'uomo viveva. Per quanto può riguardare l'insegnamento carismatico, vedi l'edizione da me fatta della *didache* (*texte und unters.* II, 1, 2, p. 93).

(3) La speranza riposta nella prossima fine del mondo e nell'avvento del regno glorioso di Cristo, determinava ancora il cuore degli uomini; e ciò, quantunque si

Digitized by Google

4) Lo sforzo, considerato come un dovere, di mettere in pratica i precetti del Cristo, rappresentando veramente la comunità santa e celestiale di Dio coll'astenersi da tutto ciò che non fosse stato mondo, ed amando « in questi ultimi giorni » qui sulla terra, Dio ed i proprii fratelli in Cristo (1).

5) La mancanza di una forma dottrinaria fissa, la quale si trovasse in relazione coll'esposizione astratta della fede, e quindi, in forza di questa mancanza, una grande varietà ed una grande libertà nella predicazione della dottrina cristiana sulle basi di formole chiare e di una tradizione che si andava continuamente arricchendo.

6) La mancanza di una autorità esterna chiaramente definita e nettamente delimitata, la quale governasse quelle primitive comunità, venendo applicata con tutta sicurezza; e quindi una corrispondente indipendenza e libertà dei cristiani presi individualmente, in relazione all'espressione delle idee, delle credenze e delle speranze della fede (2).

7) La mancanza di una unione politica fissa esistente fra le varie comunità — ogni *ecclesia* costituisce un' immagine in se stessa completa, incarnando in se stessa tutta quanta la chiesa celeste — mentre che, con tutto ciò, si trova fortemente espressa la coscienza

---

rendessero ognor più necessarie le esortazioni, come uno scetticismo teoretico e pratico andava sempre più pervadendo gli spiriti. Da un altro lato, in seguito alle epistole ai Tessalonicesi, non mancarono le esortazioni a conservarsi sobrii e vigilanti.

(1) Si sentiva fortemente che la chiesa cristiana è sopratutto una unione di uomini che si raccolgono in società per menare una vita santa, e si sentiva pure potentemente l'obbligo di aiutarsi a vicenda l'un l'altro, mettendo a disposizione del loro prossimo i beni che erano loro stati concessi da Dio. Giustino *(apol.* In Euseb. H. E. IV, 17, 10) chiama il cristianesimo τὸ διδασκάλιον θεῖας ἀρετῆς.

(2) Le autorità allora esistenti (il Vecchio Testamento, i detti del Signore, la parola degli Apostoli) non esigevano necessariamente che se ne tenesse assoluto calcolo; conciossiachè lo spirito di vita che si trovava in azione, e qualche volta si manifestava anche in modo sensibile, forniva sempre nuove rivelazioni. Perciò la validità di queste autorità veniva riconosciuta solo teoricamente, ed in pratica la si poteva mettere del tutto da un canto. (Cfr., sopra tutto, il *pastore* di Herma).

Digitized by Google

dell'unità della santa chiesa di Cristo, che in mezzo a quelle comunità aveva il suo spirito (1).

8) Una letteratura perfettamente unica, in cui vennero manipolati i fatti per il passato e per il futuro, una letteratura che non sottostava affatto alle regole ed alle forme della letteratura ordinaria, ma si presentava con le più elevate pretese (2).

9) La riproduzione di taluni detti particolari e di taluni particolari argomenti dei maestri apostolici, ma in un modo che sta a dimostrare come fossero compresi in maniera assai incerta (3).

---

(1) Osserva lo Zahn (Ignatius, v. A. p. VII): « Non credo che la spiegazione dell'origine della chiesa universale, qualunque sia il senso in cui si pigli questa parola, appartenga a quel dominio dell'indagine storica che dipende per completo dagli scritti dei così detti Padri Apostolici, come da sua fonte primaria; conciossiachè la chiesa esistette assai tempo prima di Clemente e di Herma, assai tempo prima di Ignazio e di Policarpo. Però questa questione ha veramente bisogno di una spiegazione. E la questione è veramente questa: Con quali mezzi la coscienza della chiesa universale, tanto poco favorita dalle circostanze, riuscì a mantenersi intatta in seno alle comunità post-apostoliche? » Questo modo di porre la questione viene, per lo meno, ad oscurare il problema che vi si trova implicito, giacchè esso non ci fornisce spiegazione alcuna dei cambiamenti ai quali andò soggetta l'idea di « Chiesa Universale » verso la metà del secolo terzo, della quale non troviamo che ben poca cosa prima di Ignazio. Per quel tanto che la « Chiesa Universale » si è rivelata come una potenza terrena riconoscibile in una dottrina od anche in una serie di forme politiche, la questione riguardante l'origine di questa idea è non solamente ammissibile, ma una delle più importanti che ci presenti quella storia. Intorno alla più antica concezione della « *ecclesia* » ed al modo con cui la stessa ha potuto tradursi in un fatto pratico, si vedano le acute indagini dello Sohm, « *kirchenrecht* », I, p. I e seg., le quali, però, pare che eccedano alquanto.

(2) Vedi l'importante dissertazione dell'Overbech: *ueber die anfänge d. patrist. litteratur* (*hist. ztschr.* N. F. Bd. XII. pp. 417-472). Di regola, la letteratura cristiana primitiva pretende di essere uno scritto ispirato. Quanti fatti vennero rimaneggiati od anche creati di sana pianta, lo si può vedere, per esempio, nella storia della risurrezione, secondo il vangelo di Pietro scoperto or non è molto, e cioè secondo i frammenti di questo vangelo.

(3) Gli scritti di coloro che appartengono all'epoca apostolica, od al periodo immediatamente susseguente, raggiunsero una grande diffusione, e talune parti degli stessi, nonostante che assai spesso fossero molto male comprese, esercitarono una profonda influenza. Questa letteratura si diffuse rapidissimamente, comprese le Let-

Digitized by Google

10) Lo spuntare di tutta una serie di tendenze ad affrettare sotto ogni riguardo il processo inevitabile di fusione che doveva avvenire tra il vangelo e tutti gli elementi interessanti della vita spirituale e religiosa di quel tempo, e cioè, il processo di fusione del vangelo con l'elemento ellenico, nonche lo spuntare del tentativo fatto per separare il vangelo dalle sue origini prime, e basarlo su presupposti che gli erano perfettamente estranei. A quest'ultimo ordine di idee appartiene, sopra tutto, l'idea ellenica che la conoscenza non rappresenta affatto un supplemento carismatico della fede, oppure un incremento di fede che concresca accanto agli altri elementi, sibbene un altro elemento che coincida coll'essenza stessa della fede (1).

Poche sono le fonti storiche di questo periodo di tempo, giacchè in esso si maneggiò ben poco la penna, ed il periodo che susseguì non fu tale da poterci conservare la maggior parte di quei monumenti letterarii che, ciononostante, in quell'epoca uscirono. E con tutto ciò, noi siamo in possesso di un numero considerevole di scritti e di frammenti importanti (2), ed oltre a questo, noi ci sentiamo in grado di trarre importanti conclusioni dai monumenti del periodo susseguente, giacchè le condizioni del primo secolo non si trovarono mutate tutto ad un tratto, ma, per lo meno in parte, vennero

---

tere; lo si può vedere dalla storia delle lettere di Paolo, dalla prima epistola di Clemente ed anche da altri scritti.

(1) Quanto io sono venuto dicendo gode di un' importanza massima; non si tratta di un semplice accenno ai così-detti Gnostici. Le basi dell'ellenizzazione del vangelo in seno alla chiesa erano già date nel primo secolo (50-150).

(2) Noi non apprezzeremo mai tanto che basti l'estensione della letteratura cristiana primitiva. È probabilissimo che, per ciò che riguarda i titoli dei libri, noi conosciamo veramente di questa letteratura, tutto ciò che veramente esercitò una certa qual influenza, e la maggior parte di questi libri, di questa letteratura, in varie guise ci è stata conservata. Naturalmente, facciamo eccezione per la così detta letteratura gnostica, della quale non abbiamo che pochi frammenti. La grande chiesa potè avere una grande letteratura, come fa osservare Eusebio, H. E. V, 21, 27, solamente a partire dai tempi di Comodo.

Digitized by Google

conservate abbastanza a lungo, sopratutto in talune chiese nazionali ed in talune remote comunità (1).

SUPPLEMENTO. — Durante la prima e seconda generazione di cristiani, e sul suolo della Palestina, si fissarono i lineamenti principali del messaggio riguardante il Cristo, i lineamenti principali riguardanti la materia della storia evangelica. Però, verso la metà del secondo secolo, questa materia si trovò in molte guise aumentata parecchio in quelle regioni che erano composte in massima parte di cristiani venuti dal gentilesimo, venne riveduta, passandola alla luce di nuovi punti di vista, venne rimaneggiata, rivestendola di nuove forme, e venne sistematicamente allegorizzata da taluni particolari dottori. In sui primordii del secolo secondo, pare certo che la storia evangelica, presa nel suo complesso, fosse stata completata. Ma, per ciò che può riguardare talune particolarità di dettaglio, molti elementi vennero prodotti in epoca più recente, — e non solamente negli ambienti gnostici — e la vecchia tradizione venne rifusa o rifiutata (2).

---

(1) Riesce, perciò, importante tener conto della località in cui i documenti vennero redatti, e questo tanto più quanto più il documento è antico. Nel periodo di tempo più antico, in cui la storia della chiesa era dotata di una maggiore uniformità, e l'influenza che subiva dal di fuori era relativamente minore, anche le divergenze occupavano lo sfondo del quadro, e cioè erano cosa secondaria. E con tutto ciò, lo spirito di Roma già si rivelava nell'Epistola di Clemente, quello della chiesa di Alessandria nell'Epistola di Barnaba, e quello dell'Oriente nelle Epistole di Ignatius.

(2) A questo riguardo, è assai istruttiva la storia della genesi dei quattro vangeli canonici od almeno la comparazione tra gli stessi. In seguito, e cioè dopo questi, non dobbiamo dimenticare i vecchi vangeli apocrifi, ed il modo con cui i così detti Padri Apostolici e Giustino attestano la storia evangelica, e, almeno in parte, la riproducono indipendentemente da tutti questi vangeli; poi non dobbiamo tralasciare i vangeli di Pietro, quello secondo gli egiziani, e quello di Marcione; il Diatessaron di Taziano; i vangeli gnostici e gli Atti degli Apostoli, ecc. La maggior lacuna che esiste nella nostra cultura storica di quei tempi consiste nel fatto che noi sappiamo troppo poco intorno al corso delle cose a partire dall'anno 61 a venire fino ai primordii del regno di Traiano. Il lavorio mediante il quale le cose

Digitized by Google

si rimodellarono e si vennero consolidando, in massima parte bisogna andarlo a ricercare a questo periodo di tempo. Probabilmente, noi siamo in possesso di non pochi scritti che appartengono a questo periodo di tempo; ma in qual modo possiamo provarlo? in qual modo possiamo ordinare questi scritti per potercene servire per la storia? Ecco in che cosa consiste la causa della maggior parte di tante divergenze, di tante combinazioni, di tante incertezze che caratterizzano i nostri studii. Ci sono, perciò, oggi, non pochi studiosi i quali lasciano perfettamente da un canto questi quarant'anni e procurano di collocare ogni cosa nel corso dei tre primi decenni del secondo secolo.[8]

Digitized by Google

Capitolo II.

L'elemento comune a tutti i cristiani e rottura col giudaismo.

Trattandosi di spiegare le gravi differenze che esistevano fra coloro i quali, nel primo secolo, vennero a far parte della chiesa di Dio e da Cristo presero il nome di Cristiani (1), a prima vista pare impossibile potere avere dei caratteri distintivi che siano buoni per tutti, od, almeno, per quasi tutti i gruppi di cristiani di quei tempi. Eppure veramente una cosa era comune alla grande maggioranza, come rimane provato, fra l'altro, dall'espulsione graduale dello gnosticismo. La convinzione che possedevano quei cristiani di conoscere veramente il Dio supremo, la coscienza della responsabilità che avevano di fronte a lui (paradiso ed inferno), la fiducia in Gesù Cristo, la speranza di una vita eterna, l'elevazione vigorosa mediante la quale si innalzavano al di sopra del mondo — ecco altrettanti elementi che contribuirono a formare il nocciolo sostanziale che, anche frammezzo alle divergenze, tutti li univa. — L'autore degli *atti di Tecla* esprime un concetto generale quando coordina (c. 5, 7): τὸν τοῦ χριστοῦ λόγον, con λόγος θεοῦ περὶ ἐγκατείας, καὶ ἀναστάσεως. Si può parlare sopratutto di queste particolarità (2) o caratteristiche tutte proprie del cristianesimo di allora:

I. — Il vangelo, perchè basato sulla rivelazione, è la manifestazione indiscutibile del Dio supremo, e l'accettazione dello stesso è guarentigia di salvezza σωτερία.

---

(1) A questo riguardo, vedi Celsus, in Origene, III, 10, e V, 59.

(2) I contrassegni di cui si è fatto cenno nel testo, non si possono addurre certamente come buoni per alcuni gruppi gnostici di poca o nessuna importanza, ma si possono applicare alla grande maggioranza di questi gruppi gnostici stessi, ed in particolar modo anche a Marcione.

Digitized by Google

II. — Il contenuto essenziale di questa manifestazione, (oltre ad essere la rivelazione e la autenticazione dell'unità e spiritualità di Dio) (1) consiste, innanzi tutto, nel messaggio della risurrezione e della vita eterna (ἀναστασις, ζωή αἰώνιος), poscia la predicazione della purezza morale e della continenza (ἐγκρατεια), sulle basi del pentimento verso Dio (μετανοια), e dell'espiazione assicurata una volta per mezzo del battesimo, in vista della ricompensa che va annessa al fare il bene oppure il male (2).

III. — Questa manifestazione è stata fatta immediatamente da Gesù Cristo, il quale è il Salvatore (σῶτήρ), inviato da Dio « in questi ultimi tempi, ed il quale se ne vive con Dio stesso in una unione unica e speciale (Cfr. il termine ambiguo παις θεου, che era assai usato in epoca un poco più antica). Egli ha portato sulla terra la vera conoscenza di Dio, conoscenza che è in se stessa perfetta, nonchè il dono dell'immortalità (γνῶσις καὶ ζωή, ossia γνώσ τῆς ζῶης, secondo una espressione che riassume il vangelo. Vedi la preghiera eucaristica nella Didache, c. IX e X: εὐχαριστοῦμεν σοῖ, πάτερ ἡμῶν ὑπερ της ζώῆς καὶ γνώσεως ἡς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ του

---

(1) La maggior parte delle scuole gnostiche riconoscevano un solo Dio, e mettevano tutta l'anima loro nel proclamare l'unità, il carattere sopramondano, e la spiritualità di questo Dio. Quantunque anch'essi venissero chiamati col nome di dei, gli Aeoni, i Demiurgi, il Dio della materia, non si avvicinavano nemmeno alla lontana a questo Dio. Vedi la testimonianza di Ippolito, c. Noet. II: καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοὺτο ἄκοντες εἰπεῖν, ὅτι τό πᾶν εἰς ἕνα ἀνατρέκει, εἰ οὺν τὰ πάντα εἰς ενα ἀνατρέκει καὶ κατὰ θυᾶλεντῖνον καὶ κατά μαρκίωνα. Κηρίνθων τὲ καὶ πάσαν τήν ἐκείνου φλυαρίαν, καὶ ἀκοντες εἰς τοὺτο τερὶέπεσαν, ἵνα τὸν ἕνα ὁμολογήσωσιν αἴτιον τῶν πάντων οὕτως ὂυν συντρὲ κουσιν καὶ αὺτοὶ μη θελοντες τή ἀληθεία ἑνα θέον λεγειν ποιήσαντα ὡς ηθελησεν.

(2) La continenza veniva considerata come una condizione imposta da Dio per la risurrezione e la vita eterna. La sicura speranza di questa era per molti, se non per l'assoluta maggioranza, il complesso di tutta quanta la religione, unitamente all'idea della ricompensa che andava annessa al bene ed al male, concetto quest'ultimo che ormai si poteva considerare come assolutamente stabile. Vedi la testimonianza del pagano Luciano, in *Peregrinus Proteus*.

Digitized by Google

παιδός σου ed è per questa stessa ragione il Redentore (σωτήρ) e vincitore dei demonii sul quale ci basiamo tutti quanti noi credenti nella verità. Però, Egli è ancora, nelle sue parole e nelle sue azioni, l'esempio più elevato di virtù morale che possa darsi, e perciò nella sua propria persona contiene la legge che deve condurre alla vita perfetta, ed è al tempo stesso, il Dio destinato ad essere legislatore e giudice (1).

IV. — La virtù, come sarebbe, ad esempio, la continenza, abbraccia come compito suo più elevato, la rinunzia ai beni temporali e la separazione dalla comunanza col mondo; conciossiachè il cristiano non è un cittadino, sulla terra, ma uno straniero qualunque, e ne attende la prossima distruzione (2).

V. — Cristo ha affidato ad un piccolo nucleo di uomini scelti da lui stesso, gli apostoli (ossia ad uno degli apostoli), la proclamazione del messaggio che egli ha ricevuto da Dio; perciò, la loro predicazione rappresenta la predicazione di Dio stesso. Ma lo Spirito di Dio, oltre a questo, domina sui cristiani, « i santi ». Egli diffonde su di loro dei doni speciali, e, sopratutto, fa sorgere in mezzo di loro continuamente dei profeti e dei dottori spirituali, i

---

(1) Anche quando da Dio (Cristo) si separavano gli attributi giudiziarii come quelli che si riteneva non gli convenissero, anche allora Cristo veniva compreso come un' apparizione critica mediante la quale tutti gli uomini vengono messi in condizione di appartenergli. L'Apocalisse di Pietro attende che Dio stesso venga in veste di giudice. Vedi le aspettazioni messianiche del Giudaismo, nelle quali era sempre incerto se il giudizio sarebbe stato presieduto da Dio oppure dal Messia.

(2) Celsus (Orig. c. Celsum, V, 59) dopo aver accennato a moltissimi cristiani che vicendevolmente si provocavano e beccheggiavano, fa osservare (V. 64) che quantunque ei divergano gli uni dagli altri, e l'uno coll'altro si bisticci, pure in tutti essi voi potete ascoltare questa frase: « Il mondo è crocifisso per me ed io lo sono per il mondo ». Nelle più antiche comunità cristiane sorte dal gentilesimo, il pensiero riflessivo dell'amore fraterno cadde in seconda linea di fronte agli esercizii delle virtù ascetiche, deviando infallantemente dai detti di Gesù, sì, ma non senza che questa deviazione riuscisse potentemente efficace. Vedi la testimonianza di Plinio e di Luciano, Aristide, Apol. 15, Tertulliano, Apol. 39.

Digitized by Google

quali ricevono delle rivelazioni e delle comunicazioni per l'edificazione degli altri; essi vanno obbediti in tutto ciò che comandano.

VI. — Il culto cristiano è un servizio di Dio in spirito e verità (un sacrifizio spirituale) e perciò non viene regolato da nessuna ceremonia legale, da nessun statuto esterno obbligatorio. Il valore delle azioni e delle consacrazioni sacre che si trovano connesse con questo culto, consiste nella comunicazione delle spirituali benedizioni. (Didache X, ημιν δὲ ἐχαρίσω, δέσποτα, πνευματικὴν, τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου).

VII. — Tutto ciò che Gesù Cristo portò seco si riassume nella γνωσις καὶ ζωή, ossia nella conoscenza della vita immortale (1). Possedere la perfetta conoscenza era, per moltissimi, una espressione di cui si servivano per riassumere tutto quanto il vangelo (2).

---

(1) La parola vita ci si presenta come fornita di un doppio significato, e cioè, in senso di vigore dell'anima, ed in senso di immortalità. Naturalmente, l'uno di questi due significati non si può separare dall'altro. Però io, nella mia dissertazione « *medicinisches aus der ältesten kirchengesch* ». (1892) ho tentato di dimostrare fino a qual punto in seno alla cristianità primitiva il vangelo venisse predicato come una medicina e Gesù come un medico, e fino a qual punto il messaggio cristiano fosse realmente compreso dai gentili come un messaggio di religione medicinale. Anche la filosofia stoica si presentò come una terapeutica dell'anima ed Esculapio veniva adorato come un Dio Salvatore; ma il cristianesimo solo fu veramente una religione della salute.

(2) Heinrici, nel suo commento sulle Epistole ai Corintii, ha trattata questa questione in modo veramente chiarissimo; vedi sopra tutto (Bd. II, 557) la descrizione che egli fa del cristianesimo dei Corintii: quella comunità su che cosa basava il suo cristianesimo? Essa credeva in un solo Dio che si era rivelato per mezzo del Cristo, senza con ciò rinnegare la realtà della schiera di dei che caratterizzavano il mondo pagano (I, VIII, 6). Sperava nella immortalità, senza per questo avere un'idea chiara della natura della credenza cristiana nella risurrezione (I, XV). Non nutriva alcun dubbio intorno al premio od al castigo che aspettava coloro i quali avessero fatto il bene od il male (I, IV, 5: 2, V, 10: Rom. II, 4), senza per questo comprendere tutto il valore nell'abnegazione di se stesso, senza pretendere di acquistarsi alcun merito per raggiungere una serie di fini importanti. Si ingegnava di servirsi del vangelo come si farebbe di una nuova dottrina della sapienza intorno a cose terrene e soprannaturali, che conduceva ad una conoscenza perfetta ed assai

Digitized by Google

VIII. — I cristiani, in quanto erano veramente tali, non dovevano tenere conto alcuno della distinzione di razze, di età, di condizione, di nazionalità, di cultura mondana; ma la comunità cristiana doveva considerarsi come una comunità basata sulla divina elezione. Sul fondamento di questa elezione esisteva una grande divergenza di opinioni.

IX. — Siccome il cristianesimo è la sola vera religione, e siccome lo stesso non è una religione nazionale, ma è una religione che abbraccia tutta quanta l'umanità, od almeno la miglior parte della stessa, così ne segue che la stessa non ha nulla di comune nè colla nazione giudaica nè coi culti in vigore fra i popoli di quel tempo. La nazione giudaica, in seno alla quale Gesù Cristo apparve, non ebbe, almeno per un certo tempo, alcuna speciale relazione col Dio che venne rivelato da Gesù. Inoltre, è assai dubbio che vi avesse una qualche speciale relazione anche per lo passato (Cfr., a questo proposito, l'atteggiamento assunto da Marcione, da Tolomeo, discepolo di Valentino, dall'autore dell'Epistola di Barnaba, da Aristide e da Giustino): ma è certo che Dio ormai l'aveva rigettata, e che tutte le rivelazioni di Dio che erano avvenute prima della comparsa di Cristo (la grande maggioranza ammetteva che veramente ce ne fossero state, e considerava il Vecchio Testamento come un ricordo santo) si erano proposte esclusivamente la vocazione del « Nuovo popolo », ed in certo qual modo avevano

---

più solida (1, 1, 21: VIII, 1). Si vantava di possedere dei doni speciali dello spirito divino, doni che in essa se ne rimanevano oscuri e non venivano punto a trasparire e quindi rimanevano infecondi (I, XIV), mentre era pronta a mettere da un canto, come oscura, la parola della croce, quale veniva predicata da Paolo (2, IV, I). Però la speranza della prossima Parusia ed il compimento di tutte le cose, non aveva alcuna forza per operare in seno a quella società una completa trasformazione morale. E con ciò noi veniamo ad avere un'idea delle convinzioni che dominavano ampiamente nei vasti ambienti cristiani dell'impero romano ». *Naturam si expellas furca, tamen usque recurret.*

Digitized by Google

spianata la via alla rivelazione di Dio fatta per mezzo del Figliuol suo (1).

---

(1) Quasi tutti i gruppi cristiani derivati dal gentilesimo, che noi conosciamo, sono concordi nel voler distaccare il cristianesimo dal giudaismo empirico; gli « Gnostici », però, nel giudaismo includevano pure il Vecchio Testamento, mentre la grande maggioranza dei cristiani lo ammetteva. Questo distacco pareva fosse richiesto dai diritti stessi affacciati dal cristianesimo ad essere la religione unica, vera, assoluta e perciò anche la più antica, preveduta fin dapprincipio. Gli gnostici apprezzavano variamente il Vecchio Testamento, e questo loro vario apprezzamento aveva il suo parallelo nel vario modo con cui i cristiani stessi apprezzavano il giudaismo; cfr. per esempio, sotto questo riguardo, la concezione del giudaismo che si trova esposta nell'Epistola di Barnaba con le idee di Marcione, e le idee di Giustino con quelle di Valentino. Nei brevi limiti che sono imposti ad una storia del dogma, non si può fare la storia delle varie vicende alle quali andò soggetta la lotta per il distacco dei cristiani gentili dalla sinagoga, distacco che si trovò profondamente preparato da uno sviluppo verificatosi nel seno stesso del Giudaismo, ed era assolutamente richiesto dal fatto fondamentale che il Messia, crocifisso e rigettato dal suo proprio popolo, veniva riconosciuto come Salvatore da tutti coloro che non erano di origine giudaica; Vedi a questo proposito i capitoli III, IV, VI. Per un altro verso, il distacco dal giudaismo si presenta ancora come il risultato di quell'ammasso di cose che erano ritenute in comune con esso, perfino da non pochi dei circoli gnostici che pure non volevano sentir parlare di giudaismo.

Il cristianesimo fece la sua apparizione in seno all'impero romano attraverso alla propaganda giudaica. Colla predicazione del Cristo il quale aveva portato in terra il dono della vita eterna, aveva comunicata una conoscenza perfetta di Dio ed aveva riunita intorno a sè, in quegli ultimi giorni, una comunità, le imperfette ed ibride creazioni della propaganda giudaica in seno all'impero venivano a convertirsi in una serie di formazioni indipendenti. Queste formazioni erano di gran lunga superiori alla sinagoga, in forza della potenza di attrazione di cui erano fornite, e per la natura stessa della cosa, in brevissimo volgere di tempo vennero dirette vigorosissimamente contro la sinagoga stessa, dal seno della quale erano uscite.

Digitized by Google

Capitolo III.

La fede comune e le origini della cultura in seno al cristianesimo gentile nel loro sviluppo verso il cattolicismo (1).

Sommario. — 1. Le comunità e la chiesa. — 2. — I fondamenti della fede: il vecchio testamento e le tradizioni intorno a Gesù (i detti di Gesù; i kerigma intorno a Gesù), il significato dell'apostolato. — 3. — Gli articoli principali del cristianesimo e le concezioni della salute. La legge nuova. Escatologia. — 4. Il vecchio testamento fonte della conoscenza della fede. — 5. La conoscenza di Dio e del mondo, modo di apprezzare il mondo (demonii). — 6. — Fede in Gesù. — Gesù signore. — Gesù il Cristo. — Gesù figlio di Dio, *theologia Christi*. — La Cristologia adozianistica e la Cristologia pneumatica. — Idee dell'opera di Cristo. — 7. — Il culto, le azioni sacre, e l'organizzazione delle Chiese. — Culto e sacrifizio. — Battesimo ed eucarestia. — Organizzazione.

§ 1. - Le Comunità e la Chiesa.

I confessori del vangelo, i quali appartenevano alle comunità organizzate che riconoscevano il Vecchio Testamento quale ricordo di una divina rivelazione, e consideravano la tradizione evangelica quale un messaggio fatto per tutti, al quale essi certamente desideravano di aderire con tutta sincerità di cuore, per lo meno per

(1) Quanto sono venuto esponendo in questo capitolo abbisogna di molta benignità per parte del lettore, sopratutto per ciò che riguarda la scelta del ricco e svariato materiale che ho potuto avere tra mano, — Cfr. solo i così detti Padri Apostolici — giacchè qui non posso fermarmi a discutere perchè abbia insistito su questo, piuttosto che su quello, mettendo quello in un posto di second'ordine. Nei limiti di una breve esposizione, non è possibile dare espressione a quella elasticità ed a quelle oscillazioni di idee e di pensieri che sono una caratteristica particolare dei cristiani di quei secoli primitivi. Infatti, e come si è dimostrato, si trattava di una tradizione quant'altra mai complessa, sotto molti riguardi, ma questa estrema complessità, inoltre, si trovava ancora sotto il predominio di una fantasia entusiastica, di guisa che ciò che in un dato momento storico pareva fissato, in un mo-

Digitized by Google

quanto poteva riguardare l'essenza dello stesso, questi confessori del vangelo ci possono servire di pietra di paragone per poter giudicare sì dell'estensione che dell'importanza della cristianità (1).

---

mento susseguente veniva, in quella vece, a scomparire. Per ultimo, si deve prestare una maggiore attenzione al fatto che quando ci facciamo a parlare delle origini della cultura, non si tratta più di parlare dei membri delle comunità cristiane considerati come membri delle comunità stesse, ma solo di individui i quali, naturalmente, eran quelli che guidavano gli altri. Se dei tempi dei Padri Apostolici non avessimo altri scritti all'infuori della prima epistola di Clemente, e dell'Epistola di Policarpo, riescirebbe relativamente facile abbozzare una storia chiara dello sviluppo che unisce il Paolinismo coll'antica teologia cattolica, quale si trova rappresentata da Ireneo, giustificando in tal modo le idee tradizionali. Ma accanto à queste due Epistole che sono i documenti classici, che stanno a rappresentare una tradizione media, noi possediamo un gran numero di documenti che stanno a dimostrarci quanto lo sviluppo fosse proteiforme e svariato, e complicato. Essi ci apprendono pure di quanta cura noi abbiamo bisogno per poter interpretare rettamente i documenti post-apostolici, che seguirono immediatamente le Epistole Paoline, come ci apprendono pure che dobbiamo prestare grande attenzione ai paragrafi ed alle idee che in essi sono contenute, le quali fanno sì che esse si distinguano dal Paolinismo. Inoltre, c'è un'altra cosa della massima importanza ed è questa, che quelle due Epistole ebbero origine a Roma e nell'Asia Minore, regioni, queste, in cui noi dobbiamo ricercare lo stadio embrionico dell'antica dottrina cattolica. La teologia dell'Asia Minore del periodo post-apostolico passò nella vecchia teologia cattolica per mezzo di numerosi ed eleganti fili, sotto la forma di idee fondamentali e di vedute particolari.

(1) L'epistola agli Ebrei (X, 25), l'Epistola di Barnaba (IV, 10), il Pastore di Hermas (Sim. IX, 26, 3), ma sopratutto l'Epistola di Ignazio ed altri documenti un poco più recenti, stanno a dimostrare che nella metà del secondo secolo, ed anche più tardi, c'erano dei cristiani i quali, per varie ragioni, se ne stavano in disparte dall'unione colle comunità, oppure non volevano avere con esse se non una relazione fugace e momentanea. L'esortazione: ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνερκόμενοι συνζητειτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφροντος (vedi la mia nota alla didache XVI, 2 ed a proposito di questa espressione Cfr. l'interessante iscrizione officiale trovata a Magnesia sul Meandro). Bull, *corresp. hellen.* 1883, p. 506: ἀπαγορεύω μήτε συνέρκεσθαι τοὺς ἀρτοκοκους κατ' ἑταιρίαν μήτε παρεστηκότας θρασύνεσθαι, πειθαρκεῖν δὲ πάντως τοῖς ὑπὲρ τοῦ κοινῆ σύμφεροντος ἐπιταττομένοις κ. τ, λ. ossia l'esortazione: κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται. (I Clem. 46, 2 introdotta come γραφή) si aggira attorno alla maggior parte degli scritti del periodo post-apostolico e pre-cattolico. Nuove dottrine vennero im-

Digitized by Google

Esternamente, le comunità vivevano separate le une dalle altre, in perfetta indipendenza le une dalle altre, ma internamente si trovavano fra di loro intimamente unite, ed ogni comunità in particolare, per il vigore poderoso della sua fede, per la certezza delle speranze da cui era animata, per la santità di vita che vi menavano i suoi membri, e per l'inalterabile amore, la pace e l'unità che vi regnava, aveva ad essere un'immagine della santa chiesa di Dio che è in cielo, ed i membri della quale si trovano sparsi qua e là sulla faccia della terra. Inoltre, per la purezza delle loro azioni e per il modo fraterno con cui avevano a trattarsi l'un l'altro i membri di quelle comunità, essi dovevano provare a coloro che ne erano fuori, e cioè al mondo in mezzo al quale vivevano, l'eccellenza e la verità della fede cristiana (1).

---

portate dai cristiani itineranti i quali, in molti casi, non potevano essi stessi aver fatto parte di una qualche comunità, e non se la sentivano di rispettare quelle che trovavano nelle comunità per le quali passavano, e quindi procuravano di dar vita a delle conventicole. Qualora noi pensiamo fino a qual punto i Greci ed i Romani si sentirono costretti a farsi iniziare ad un culto misterioso, e per uno spazio di tempo abbastanza lungo presero parte agli esercizii della nuova religione e poscia, quando credettero di aver afferrato quanto di buono vi si trovava, per la maggior parte, per non dir tutti cessarono di pigliarvi parte, non ci meraviglieremo affatto che molti si rifiutassero di aderire alla domanda che loro si faceva di diventare membri permanenti di una comunità cristiana. A questo proposito è particolarmente istruttivo quanto ne dice Hermas.

(1) « *Corpus sumus* » dice Tertulliano, al tempo in cui questa descrizione già era divenuta un anacronismo, « *de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei-foedere* » (Apol. 39: Cfr. Ep. Petri ad Jacob. I: εις θεός, εις νόμος, μια ἐλπίς). La descrizione era applicabile ad un periodo di tempo più antico, quando nulla ancora esisteva che rassomigliasse ad una confederazione rivestita di forme politiche, ma in cui si sentiva assai più profondamente la coscienza di far parte di una comunità e di formare una unione di fratelli (ἀδελφότης): Vedi sopra tutto, I Clem. e Corinth., la Didache, (9-15), Aristide, Apol. 15: «e quando costoro divennero cristiani ei li chiamarono (gli schiavi) cristiani fratelli senza esitazione alcuna..... conciossiachè non li chiamarono fratelli secondo la carne, ma secondo lo spirito ed in Dio »; Cfr. pure quanto intorno alla fratellanza vien detto da Tertulliano e da Minucio Felice (ed anche da Luciano). Nella I Clem. 1, 2, abbiamo delineata la perfetta chiesa cristiana. Le Epistole di Ignazio sono particolarmente

Digitized by Google

La speranza che il Signore dovesse presto riapparire per raccogliere nel suo regno tutti quei credenti che si trovavano sparsi qua e colà, castigando i cattivi e premiando i buoni, questa speranza, dico, era veramente la guida che guidava queste comunità per i sentieri della fede e della vita. Nella « *dottrina degli apostoli* », scritto del cristianesimo primitivo che è stato scoperto da poco tempo, noi ci imbattiamo evidentissimamente in un cumulo di idee e di aspirazioni di quelle primitive comunità, che non si può dire affatto abbiano subita l'influenza della filosofia.

La chiesa, e cioè la totalità di tutti i credenti che era destinata ad esser ammessa a far parte del regno di Dio, (*Didache*, 6, 10) è la santa chiesa, (Hermas) la quale è tenuta insieme e conservata dall'opera dello Spirito Santo. Essa è la chiesa unica, non perchè presenti esternamente questa unità, giacchè in questa terra i membri della chiesa si deve dire piuttosto che sono sparsi qua e là un poco ovunque, ma perchè sarà veramente ridotta ad unità nel regno di Dio, nel regno di Cristo, perchè essa si trova ad esser guidata dallo stesso spirito, ed intimamente unita in una relazione comune di fronte ad una speranza ed un ideale comune. La chiesa, qualora la si consideri nelle sue origini, rappresenta il

---

istruttive per ciò che riguarda l'indipendenza di ciascuna comunità in particolare: I Clem. e la Didache, per ciò che riguarda l'obbligo di portare aiuto alle comunità forestiere col consiglio e coll'azione, aiutando i fratelli che si trovassero in viaggio. A quella guisa che ogni cristiano è un παροικος, così ogni comunità è una παροικούσα τήν πόλιν, ma ha l'obbligo di dare l'esempio al mondo, e deve vegliare attentamente a che « il nome cristiano non venga bestemmiato ». Nelle più antiche comunità cristiane, l'importanza dell'elemento sociale è stato posto giustissimamente in evidenza nelle opere più recenti su di questo argomento (Renan, Heinrici, Hatch). Anche lo storico del dogma deve sforzarsi di metterlo in mostra ed insistervi sopra, mettendo i concetti vaghi della fede in contraddizione con la coscienza precisa dei compiti morali. Vedi I Clem. 47-50; Polycarp. Ep. 3; Didache, I; Ignaz. *ad ephes.* 14 a proposito di ἀγάτη quale esigenza primaria. L'amore esige che ognuno: " ζητεὶ τό κοινωφελὲς πᾶσιν καί μή τό ἑαυτοῦ ,,. (I Clem. 48, 6 coi paralleli; Didache, 16, 3; Barn. 4, 10; Ignatius).

Digitized by Google

numero di coloro che vennero scelti da Dio (1), il vero Israele (2) anzi, ed ancor più, lo scopo finale di Dio, giacchè per lei è stato creato il mondo (3).

Nel periodo più antico, in connessione con queste dottrine, si diedero varie speculazioni; l'idea della chiesa venne studiata ed analizzata variamente; essa è un celeste Aeone, essa è più antica del mondo, essa venne creata da Dio in sul principio delle cose, quale compagna del Cristo celeste (4); i suoi membri costituiscono la nuova nazione, la quale è realmente la più antica delle nazioni (5), essa è λαός ο τοῦ ἠγαπημενου ὅ φιλουμενος καί φιλῶν αὐτόν (6), il popolo che Dio aveva preparato « perchè fosse oggetto delle sue predilezioni » (7), ecc. La Chiesa, creazione di Dio, in quanto è fornita di una natura antimondana e celestiale, raggiungerà pure la sua vera esistenza solamente nell'Aeone del futuro, l'Aeone del regno di Cristo. L'idea di un'origine celestiale, l'idea che la chiesa avesse a por capo nel cielo, si deve dire, perciò, che fosse un'idea assolutamente essen-

---

(1) I Clem. 59, 2, nella preghiera della chiesa: οπως τὸν ἀριθμὸν τόν κατηρτισμενον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλω τῷ κόσμω διαφυλάζῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργός τῶν ἁπαντων διά τοῦ ἠγαπημένου παιδός αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ.

(2) Vedi I Clem., 2 Clem., Ignatius (sulle basi del concetto Paolino; ma vedi pure *Apoc.* II, 9).

(3) Vedi Hermas (Il passo citato più sopra in nota).

(4) Vedi Hermas. Vis. I-III, Pagina, Fragm. VI e VII della edizione da me fatta, 2 Clem. 14: ποιοῦντες τὸ θελημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐσομεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς προ ἡλίου καί σελήνης ἐκτισμένης.... ἐκκλησία ζωσα σῶμά ἐστι χριστοῦ λέγει γαρ ἡ γραφή ἐποιησεν ὁ θεὸς τὸν ἀνθρωπον ἄρσεν καί θήλυ, τὸ ἄρσεν ἐστίν ὁ χριστός, το θήλυ ἡ ἐκκλησία.

(5) Vedi Barn. 13 (2 Clem. 2).

(6) Vedi Valentinus in Clem. Strom. VI, 6, 52. « Santa Chiesa », probabilmente anche in Marcione, se il suo testo (Zahn, *Gesch. des. N. T. — lichen Kanons*, II, P. 502) in Gal. IV, 21, legge: ἥτις ἐστίν μήτηρ ἡμων, γεννῶσα εἰς ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν εκκλησιαν.

(7) Barn. 3, 6.

Digitized by Google

ziale, per quanto queste speculazioni potessero essere varie e fluttuanti. Gli è per ciò che tutte le esortazioni che hanno per oggetto la chiesa, sono sempre dominate dall'idea del contrasto che passa tra il regno di Cristo ed il regno del mondo.

Da un altro lato, colui il quale aveva comunicato la conoscenza necessaria per il tempo presente, aveva pure prescritte delle regole di vita, aveva fatto tutto il possibile per rimuovere ogni genere di conflitti, ma non aveva fatto parola del carattere particolare della chiesa. Tuttavia, il semplice fatto che, fin quasi a partire dagli inizii della cristianità, i cristiani si erano dati a riflettere ed a speculare non solamente intorno a Dio ed al Cristo, ma anche intorno alla chiesa, sta ad indicarci quanto profondamente la coscienza cristiana fosse rimasta impressionata dall'idea di essere un nuovo popolo, e cioè, il popolo di Dio (1).

Nei tempi primitivi del cristianesimo gentile, si speculò intorno al Cristo ed alla chiesa, e queste due idee venivano considerate come fra di loro correlative ed inseparabili. Queste speculazioni sono della massima importanza, giacchè non contengono assolutamente nulla di ellenico, e piuttosto si deve dire che hanno le loro scaturigini nella tradizione apostolica. Ma per questa stessa ragione, in brevissimo volgere di tempo, per lo meno relativamente parlando, questa combinazione finì per divenire antiquata, od, almeno, per perdere la potenza dell'influenza che in principio aveva esercitata. Nemmeno gli Apologisti se ne servirono, quantunque fosse nota a Clemente Alessandrino e ad altri greci, e quantunque gli gnostici col loro Aeone « Chiesa » le buttassero addosso il discredito. Il primo a farvi ritorno fu Agostino.

L'importanza che si annetteva alla morale rimane dimostrata

(1) Dobbiamo pure ricordarci a questo proposito del « *tertium genus* ». Il soprannome del pagano corrisponde all'auto-coscienza dei cristiani, (Vedi Aristide, Apol.).

Digitized by Google

dalla *Didache* cc. I — 6 e paralleli (1). Ma questa stessa sezione e quanto vi si trova intimamente connesso nel poema pseudo-focilideiano, il quale probabilmente è di origine cristiana, nonchè in Sibyl. II, v. 56-148, il quale pure, con molta probabilità, si può considerare come cristiano, ed in molti altri paragrafi Gnomici, sta a dimostrare al tempo stesso che nella sua memorabile espressione e nel sommario della sua dottrina riguardante i più elevati precetti morali, la propaganda cristiana era già stata preceduta dal giudaismo della Diaspora, e non fece che mietere su di un terreno sul quale quest'ultimo aveva già seminato. Queste dottrine dipendono per completo dalla sapienza dell'Antico Testamento, e si trovano in strettissima correlazione colle parti genuinamente greche del canone alessandrino, nonchè con tutte le esortazioni di origine filoniana. Perciò si deve dire che tutte quelle regole morali che sono esposte nella parte che ha per titolo « *Le due vie* », e che vennero così opportunamente compilate e inculcate con uno spirito così elevato, rappresentano il frutto ormai giunto a maturità dello sviluppo sia giudaico che greco. In tutto questo, lo spirito cristiano riscontrò una disposizione che si sentì disposto a far sua. Però, era cosa della massima importanza che questa disposizione si trovasse già espressa in una forma stabile, adattata ai bisogni didattici degli scopi al raggiungimento dei quali aveva da servire. Il giovane cristianesimo, perciò, riceveva un dono di primaria impor-

(1) Vedi pure la lettera di Plinio, i paragrafi intorno alla morale cristiana in sul principio della terza parte dell'Apologia di Giustino, e sopratutto l'Apologia di Aristide, c. 15. Aristide dipinge il cristiano là dove si fa a parlare della morale cristiana. « I cristiani conoscono Dio ed in Lui credono, credono in Dio creatore del cielo e della terra, in Dio dal quale sono mantenute tutte le cose, e cioè, in colui dal quale essi hanno ricevuto il comando che portano scritto nei loro cuori, comando che essi osservano nella fede e nell'aspettativa del mondo futuro. Per questa stessa ragione, essi non commettono adulterio, non praticano l'impurità, non rendono falsa testimonianza, non negano ciò che loro è stato affidato, oppure ciò che loro non appartiene, ecc. » Si faccia il paragone col modo con cui l'Apocalisse di Pietro dipinge come forme di immoralità talune pene ben definite dell'inferno.

Digitized by Google

tanza. In un campo qual'è quello della morale, esso trovava già compiuto un lavoro, che l'esperienza insegna non potersi compiere se non col decorrere e col concorso di molte generazioni, e cioè la creazione di regole fisse, semplici e facili ad essere ritenute, compito, questo, che sarebbe spettato all'opera del catechista. A questo proposito, non avrebbero potuto bastare i detti contenuti nel discorso sul monte. Coloro i quali, nel corso del secondo secolo, tentarono di basarsi esclusivamente su questi e vollero allontanarsi dall'eredità greco-giudaica, finirono per cadere nelle dottrine marcionite od encratite (1). Sopratutto analizzando le varie apologie di Aristide (c. 15) di Giustino e di Taziano (vedi pure Luciano) noi possiamo scorgere di leggieri come coloro stessi che erano gli uomini più colti che si avesse il mondo greco-romano, rimanessero conquisi dalla morale e dall'attività di amore dei cristiani.

§ 2. - Le basi della fede.

In che cosa consistevano i fondamenti della fede ? Premettiamo che la loro forma abbreviata era, da un lato, la confessione di un solo e vero Dio, μόνος ἀληθινὸς θεός (2), e di Gesù il Signore,

---

(1) Sarebbe assai utile un'indagine sul giudaismo greco, sulla letteratura cristiana dei gnomi e delle regole morali, incominciando, per un verso, dalla dottrina della sapienza contenuta nell'Antico Testamento, e dalle collezioni storiche, per un altro, e poscia, passando per i gnomi alessandrini ed evangelici, venire fino alla Didache, alle tavole paoline dei doveri e delle regole domestiche, ai detti sibillini, a Focilide, alle regole neo-pittagoriche, ed agli gnomi dell'enigmatico Sextus; ma si tratta di un lavoro che è ancora a farsi per completo. Vi si dovrebbero pure includere le regole morali dei rabbi farisaici.

(2) Hermas, Mand. I, ha fissata puramente e semplicemente la confessione monoteistica: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστις ὁ θεος, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, κ. τ. λ. Vedi *Praed. Petri* in Clem. *stromata*, VI, 6, 48: VI, 5, 39: Aristide nel Cap. II della sua apologia, ci fornisce la predicazione di Gesù Cristo: ma mentre vorrebbe fornire una breve espressione del cristianesimo, si accontenta, poi, di dire che i cristiani sono coloro che hanno trovato Colui che

Digitized by Google

il Figlio di Dio, il Salvatore (1) ed anche dello Spirito Santo; e, da un altro lato, la speranza fiduciosa nell'avvento del regno di Dio e nella risurrezione. Ciò posto, dobbiamo dire che i fondamenti della fede consistevano nell'Antico Testamento, interpretato in senso cristiano e nelle Apocalissi (2), come pure nelle tradizioni intorno al Cristo che si erano formate fin dapprincipio e che si andavano arricchendo di continuo. (ἡ παράδοσις — ὁ παραδοθεὶς λόγος — ὁ κανων τῆς ἀληθείας, ossia τῆς παραδόσεως — ἡ πίστις — ὁ κανων τῆς πίστεως — ὁ δεθεῖσα πίστις — τὸ κήρυγμα — τὰ διδάγματα τοῦ κριστοῦ — ἡ διδακή — τὰ μαθήματα, ossia το μάθημα) (3).

è il solo vero Dio. Vedi, per esempio, c. 15: « I cristiani hanno trovata la verità.... Ei conoscono e credono in Dio, creatore del cielo e della terra, per il quale esistono tutte le cose, e dal quale tutte le cose provengono, il quale non ha accanto a sè alcun altro Dio, e dal quale essi hanno ricevuto quei precetti che si trovano scritti nei loro cuori, precetti che essi osservano nella fede ed in aspettativa del mondo futuro ». È assai interessante l'osservare come Origene, *comm. in Johan.* XXXII, 9, abbia messa la confessione cristologica in un'armonia approssimativa con quella di Hermas. Primo, Mand. I, si trova ripetuto alla lettera e poscia vien detto: κρηˊ δὲ καί πιστεύειν, οˊτι κύριος Ιησοῦς κριστοˊς καί πασηˊ τηˊ περί αὐτοῦ κατά τηˊν τεοτητα καί τηˊν ἀνθροποˊτητα ἀληθεία δεί δε καί εἰς τοˊ ἅγιον πιστεύειν πνεύμα, καί οˊτι αὐτεξουσιοι ὀντες κολαζομεθα μὲν ἐφ' οἷς αμαρτάνομεν, τιμώμσα δὲ ἐφ' οἷς εὖ πραττομεν.

(1) A questo proposito è assai istruttivo quanto dice la 2 Clem. ad Corinth. 20, 5: τῶμοˊνω τεῶ ἀοράτω, πατρὶ τηˊς ἀληθειας τω ἐζαποστείλαντι ηˊμὶν τοˊν σωτηˊρα καί ἀρκηγοˊν τηˊς ἀφσαρσιας, δι' οὐ καί ἐφανερωσεν ηˊμῖν τηˊν ἀληˊθειαν καί τηˊν ἐπουράνιον ζωηˊν, αὐτῶ ηˊδοξα. Sullo Spirito Santo vedi la nota precedente.

(2) Vengono citate come ηˊγραφηˊ τα βιβλια, o colla formola ὁ θεοˊς (κύριος) λέγει, γέγραπται. Inoltre, colla formola « La legge ed i Profeti », Legge, profeti e Salmi ». Vedi il testo originale dei primi sei libri delle costituzioni apostoliche.

(3) Vedi la collezione dei passi in Patres App. Opp. ed. Gebhardt, 1, 2, p. 133, e la formola, Diognete II: apostolon ghenomenos matetes ghinomai didaskalos etnon ta paradotenta axios upereton ghinomenois aleteias matetais. Oltre ed accanto al Vecchio Testamento ed alla tradizione intorno a Gesù (Vangeli) si possono pure collocare gli scritti apocaliptici dei Giudei, i quali venivano considerati come opera dello spirito. Inoltre, le lettere cristiane ed i manifesti che si riteneva deri-

Digitized by Google

Si riteneva che le rivelazioni e gli oracoli del Vecchio Testamento mettessero tutti capo a Cristo; il Vecchio Testamento stesso, la parola detta da Dio per mezzo dei profeti, come quelli che rappresentavano il vangelo primitivo della salute, avevano sopratutto di mira il popolo nuovo che aveva a sorgere, il quale, però, veniva considerato come assai più antico; e perciò tutto questo era proprietà di questo popolo (1). L'esposizione del Vecchio Testamento, la quale comunemente si leggeva nel Canone Alessandrino della Bibbia, finì per trasformarsi in un libro cristiano. Il concetto storico del Vecchio Testamento, che si presentava come cosa al tutto naturale per coloro che erano ebrei di nascita, non riuscì a farsi strada in seno alle comunità cristiane venute dal gentilesimo, e la libertà di cui queste chiese facevano uso nell'interpretare il Vecchio Testamento — in quanto c'era un metodo, giudaico alessandrino — finì per portare non poche correzioni in seno al Testamento Antico stesso, arricchendone nel medesimo tempo il contenuto (2).

Quelle tradizioni riguardanti il Cristo, sulle quali si fondavano le comunità cristiane, erano rivestite di un dupplice carattere. Innanzi tutto, esse contenevano non poche parole del Signore; di queste, la maggior parte erano fornite sopratutto di un carattere morale, ma ve n'erano pure di quelle che possedevano un carattere

---

vassero dagli apostoli, dai profeti, o dai dottori meritano pure di esser letti. Fin dalla prima metà del secondo secolo, esisteva una collezione delle Epistole di Paolo che erano assai lette; ma non venivano considerate come sacra scrittura nel significato specifico della parola, e quindi la loro autorità non era cosa indiscussa.

(1) Barn. 5, 6, oi profetai apo tou Kurion echontes ten Karin, eis autou eprofeteusan. Ignazio, Ad Magn. 8, 2: Cfr. Clem. Paedag. I, 7, 59: o gar autos outos paidagogos tote mou fobetese kurion tou teon eleghen, emin de « agapeseis kurion ton teon sou », tarenesen dià touto Kai entelletai emin pausaste apo ton ergon umou ton palaion amartion matete kalon poiesin ekklinon apo Kakou kai poieson agaton egapesas dikaiosunen emisesas anomian aute mon e nea diateke palaio kecharagmene grammati.

(2) Vedi più sopra § 5.

Digitized by Google

eminentemente escatologico, le quali venivano considerate come regole, quantunque la loro espressione fosse incerta, sempre soggetta a mutazioni, e solo a poco a poco andassero assumendo un carattere ed una forma fissa. I διδάγματα τοῦ χριστοῦ, assai spesso non rappresentano altro che dei comandamenti morali (1). La seconda caratteristica, la quale era costituita dalle basi della fede, e cioè dalla sicurezza di aver parte ai benefizii della salute, era formata da una proclamazione della vita di Gesù espressa in termini concisi, e tutta infarcita di citazioni dalle profezie (2). Nel periodo più primitivo delle comunità cristiane, la confessione di Dio Padre Onnipotente, di Cristo, Signore e Figlio di Dio, e dello Spirito Santo (3), andava annessa ad una breve proclamazione della storia della vita di Gesù, ed al tempo stesso, ed in taluni casi, accennava espressamente alla rivelazione di Dio, (lo Spirito) fatta per mezzo dei profeti (4). La confessione che in tal modo si trovava concepita, nel corso del primo secolo (Circa tra il 50 ed il 150) non sempre aveva un'espressione fissa e ben definita. Parrebbe assai più probabile che, nella maggior parte delle comunità, oltre ad una confessione qualunque del Padre, del Figlio e dello Spirito

---

(1) Vedi la mia edizione della Didache, Prolegg. p. 32; Rothe, « *de disciplinæ arcani origine* », 1841.

(2) L'esempio più antico che se ne abbia è I Cor. XI, I. Ben diverso è in I Timot. III, 16, dove già la questione verte intorno a to tes eusebias musterion vedi Patr. App. Opp. 1, 2, p. 134.

(3) Il Padre, il Figlio, lo Spirito: Paolo; Matt. XXVIII, 19; 1 Clem. Ad Cor. 58, 2 (vedi 2, 1: 42, 3; 46, 6); Didache, 7; Ignaz. Ephes. 9, 1; Magn. 13, 1, 2; Phil. Inscr.; Mart. Pol. 14, 1, 2; Ascens. Isai. 8, 18: 9, 27: 10, 4: 11, 32; Giustino *Passim*, Montan. Ap. Didym. De Trin. 411; Excerpta ex Theodot. 80; Pseudo-Clem. De Virg. 1, 13. Eppure assai di frequente si omette lo Spirito Santo, come capita in Paolo; oppure lo Spirito Santo viene identificato collo Spirito di Cristo. Ciò si verifica pure in non pochi di quegli scrittori che sono famigliari colla formola battesimale, Ignaz. Ad Magn. 15; Kektemenoi adcakriton pneuma os estin Iesous Christos.

(4) La formola sarebbe la seguente: « Dio che ha parlato per mezzo dei profeti », ossia « lo spirito profetico », ecc.

Digitized by Google

Santo, non esistesse alcuna formola esatta, che andasse liberamente accompagnata dalla esposizione storica della vita di Gesù (1). Però, è grandemente probabile che in seno alla comunità di Roma e prima della metà del secondo secolo (2), siasi rigorosamente formulata una confessione, la quale stesse ad esprimere la credenza nel Padre, nel Figlio e nello Spirito, abbracciando pure i fatti più importanti della vita di Gesù, ed accennando alla santa chiesa, nonchè ai due grandi benefizii arrecati dal cristianesimo, quali sarebbero il perdono dei peccati e la risurrezione da morte (ἄφεσις ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασις). (3). Però, e per quanto tale

(1) Questo si potrebbe ammettere come certo per ciò che riguarda la chiesa egiziana, eppure il Gaspari pretende che si possa dimostrare che Clemente Alessandrino presuppone già un simbolo.

(2) Ciò avveniva pure nelle comunità dell'Asia Minore (Smirne); conciossiachè una combinazione di Policarp. Ep. c. 2 con c. 7, sta a provare che in Smirne paradoteis logos deve esser stato qualche cosa di simile al simbolo romano; a questo proposito, vedi Lightfoot; l'identità, però, riesce impossibile provarla. Vedi, inoltre, come nel caso di Policarpo l'elemento morale si trovi già congiunto all'elemento dogmatico. Questo ci fa ricordare della Didache, ed ha un riscontro anche nella prima omelia di Afraate.

(3) Vedi Gaspari, *quellen z. gesch. des taufsymbols*, 111, p. 3, e Patr. App. Opp. 1, 2, pp. 115-142. Il vecchio simbolo romano dice così: Pisteuo eis teon patera pantokratora kai eis Christon Iesoun (ton) uion autou ton monoghene (su questo termine vedi Westcott, *excursus* nel suo Commento alla 1 Joh) tou Kurion emon ton ghennetenta ek pneumatos aghion kai Marias tes partenou ton epi Pontiou Pilatou staurotenta kai tafenta; te trite emera anastanta ek nekron, anabanta eis tous ouranous katemenon en dexia tou patros, oten erketai krinai zontas kai nekrous kai eis pneuma aghion, aghian ekklesian, afesin amartion sarkos anastasin, amen. Se vogliamo apprezzare rettamente questo importante articolo dobbiamo tener conto di quanto segue: (1) Non è una formola di dottrina, ma di una confessione. (2) Possiede una forma liturgica che si può scorgere nel ritmo e nella successione sconnessa dei suoi varii membri, ed è immune da una qualunque natura polemica.(3) Termina in tre beneficii, la santa chiesa, il perdono dei peccati, la risurrezione del corpo, ed in tutto questo, come nell'esposizione del fatto, non si fa alcuna menzione di gnosis aleteia kai zoe aionos, la qual cosa sta a dimostrare che si tratta di un atteggiamento cristiano primitivo che non era punto teologico (4). Per un altro verso, è degno di nota, che la nascita da una vergine occupa il primo posto, e manca ogni e qualunque allusione al battesimo di Gesù, come pure alla sua

Digitized by Google

proclamazione della vita di Gesù potesse essere ormai di dominio pubblico in una forma che si poteva considerare, almeno fino ad un certo punto, come fissa, oppure in una forma libera, è un fatto che i discepoli di Gesù, i (dodici) apostoli, venivano considerati

---

qualità di figlio di Davide. (5) E, inoltre, degno di nota, che non vi si fa alcun accenno alla morte di Gesù, e che l'ascensione vi occupa già un posto speciale (che si trova pure altrove, Ascens. Isaiah, c. 3, 13, ed. Dilmann, p. 13. Muratori, Framm. ecc.). Per ultimo, dobbiamo pure por mente al bisogno del regno di Cristo sulla terra ed alla missione dei dodici apostoli, nonchè, per un altro verso, all'atteggiamento esclusivamente religioso, giacchè non vi si trova fatta menzione alcuna della nuova legge. Zahn (*das apostol. symbolum*, 1893) ammette « che in tutti i suoi aspetti essenziali quella identica confessione battesimale che Giustino apprese in Efeso verso il 130, e Marcione professò in Roma verso il 145, ebbe origine al più tardi verso il 120 ». In qualcuna delle « note modeste » da lui apposte (p. 37), egli fa risalire questa confessione fino alla confessione battesimale del periodo paolino (« essa aveva già assunta una forma più o meno stereotipata nel periodo apostolico più primitivo »), ammettendo, però, che questa formola fosse andata soggetta più o meno a delle revisioni, in quanto che essa conteneva, per esempio, la frase: « della casa di Davide », alludendo con ciò al Cristo. « La formola originale, come quella che ci fa ricordare, che il cristianesimo si diffuse primamente su suolo giudaico, venne ritoccata, probabilmente, tra il 70 ed il 120, conservando inalterati i lineamenti fondamentali, in modo che sembrava rispondesse assai meglio ai bisogni dei neofiti, derivanti ognor più dal seno del paganesimo..... Questa formola così mutata in breve volgere di tempo si diffuse ampiamente in tutti i luoghi. Essa si trova alla base di tutte le confessioni battesimali posteriori della chiesa, anche dell'Oriente. Il primo articolo andò soggetto a leggiere mutazioni in Roma tra il 200 ed il 228 ». Mentre quella formola fino allora in Roma si era letta così, come avveniva pure altrove: pisteuo eis ena teon pantokratora ora veniva mutata così: pisteuo eis teon patera pantokratora. Questa ipotesi emessa in riguardo della storia primitiva del simbolo romano, presuppone che la storia della formazione della confessione battesimale in seno alla chiesa, tanto in oriente che in occidente, in origine fosse uniforme. Ma qui si tratta di cosa che riesce impossibile provare; inoltre, questa teoria rimane confutata dai fatti del periodo susseguente. In secondo luogo, essa presuppone che fuori di Roma esistesse una confessione battesimale strettamente formulata, prima della metà del secondo secolo, la qual cosa pure non si può provare; (il contrario è assai più probabile, e cioè che la formulazione fissa derivasse da Roma). Inoltre, lo stesso Zahn ritira quanto prima aveva affermato, là dove dice che questa forma era una forma « più o meno stereotipata; imperocchè quanto qui possiede un interesse veramente decisivo si è il quando ed il dove si produsse quella forma sacra fissa. Zahn qui si abbandona alla tesi radicale che ciò

Digitized by Google

quali autorità dalle quali quella esposizione era stata generata e che ne rendeva sicura l'accettazione. Quanto si narrava intorno alla vita di Gesù veniva fatto risalire fino a loro, e fino a loro veniva pure fatto risalire quanto nei detti di Gesù veniva incul-

---

potesse avvenire solamente in Roma tra il 200 ed il 220. Ma nè la prova negativa nè la prova positiva che egli arreca per provare il cambiamento verificatosi nel simbolo in seno alla chiesa romana si può considerare decisiva, od anche sufficiente. Per ciò che riguarda il simbolo, non si può trarre alcuna conclusione sicura dalla fluttuante *regula fidei* di Ireneo e di Tertulliano, che contiene l'« *unum* »; inoltre, l'« *unum* » non si riscontra nei simboli provinciali dell'occidente, i quali, però ed almeno in parte, sono assai più antichi del 200. Perciò la così detta correzione romana deve essersi verificata in qualche provincia dell'occidente (l'Africa?). Per ultimo, la formola teon patera pantokratora accanto all'altra assai più frequente teon pantokratora, è attestata da Ireneo, 1, 10, 1, che è un passo veramente decisivo. Dati i mezzi di cui attualmente possiamo servirci, noi non possiamo raggiungere una conoscenza diretta della formazione del simbolo prima del simbolo romano. Ma ci sono delle ipotesi, che però io non mi sento in grado di stabilire qui suffragandole di prove, che a me pare corrispondano veramente ai fatti, e che mi pare abbiano ad essere feconde di risultati. Esse sono le seguenti: (1) Anche nel periodo più primitivo, vi furono dei *kerygmata* separati intorno al Cristo ed a Dio: vedi gli scritti apostolici, Hermas, Ignazio, ecc. (2) I *kerygma* intorno a Dio contenevano la confessione di un solo Dio della creazione, l'Onnipotente Iddio. (3) I *kerygma* intorno a Cristo avevano essenzialmente ed in tutti i luoghi lo stesso contenuto storico, il quale veniva espresso sotto forme assai diverse: (a) sotto la forma di adempimento della profezia, (b) sotto la forma kata sarka, kata. pneuma, (c) sotto la forma del primo e del secondo avvento, (d) sotto la forma, Katabas anabas; in parte queste varie forme si trovavano pure combinate. (4) Le designazioni di « Cristo », « Figlio di Dio », e « Signore »; inoltre la nascita per opera dello Spirito Santo, ossia Kata pneuma, i dolori (la pratica dell'esorcismo contribuì pure parecchio a fissare e naturalizzare la formola « crocifisso sotto Ponzio Pilato »), la morte, la risurrezione, la nuova venuta per il giudizio, costituivano il contenuto stereotipato dei *kerygma* intorno a Gesù. L'accenno che vi si fa alla sua origine davidica, alla sua nascita dalla vergine Maria, al battesimo da lui ricevuto per opera di Giovanni, al terzo giorno, alla discesa agli Inferni, alla *demonstratio verae carnis post resurrectionem*, all'ascensione al cielo, alla missione affidata ai discepoli, ecco altrettanti articoli che apparvero solo in seguito e qua e là in luogo di apparire in un luogo solo. Il sarka labon e simili, si sviluppò antichissimamente dalle forme (b) e (d). Tutto questo già esisteva in sul tramontare del secolo primo ed in sui primi albori del secondo (5). Il contributo portato a quest'opera dalla comunità di Roma consiste

Digitized by Google

cato (1). Perciò, si può dire che, oltre al Vecchio Testamento, il principale tribunale di appello al quale facevano ricorso le comunità cristiane, era costituito da un aggregato di detti e di azioni del Signore ; — conciossiachè la vita ed i dolori di Gesù sono il suo fatto: ὁ Ἰησοῦς ὑπέμεινεν πατεῖν, κ. τ. λ., — fissato entro i limiti di taluni lineamenti fondamentali, i quali, ciò nonostante, si andarono arricchendo col decorrere del tempo, pure essendo sempre attribuiti alla testimonianza apostolica (2).

---

sopra tutto in questo in ciò che essa inserì i *kerygma* intorno a Dio e quelli intorno a Cristo nella formola battesimale; ampliò la clausola che riguardava lo Spirito Santo, costruendone una nuova la quale abbracciava anche la Santa Chiesa, il perdono dei peccati, la risurrezione della carne; sotto altri riguardi escluse le teorie teologiche; intrapprese tutto intorno una riduzione, e definì con tutta accuratezza tutte le cose del mondo passato (6). Le *regulae fidei* Occidentali non si debbono far risalire esclusivamente all'antico simbolo romano, ma anche ai più antichi e più liberi *kerygma* intorno a Dio ed intorno al Cristo che erano comuni tanto all'occidente quanto all'oriente; altrimenti non si può affatto spiegare, per esempio, la *regula fidei* di Ireneo e di Tertulliano. Ma a poco a poco, il simbolo divenne la base della *regula fidei* (7). Le confessioni orientali (simboli battesimali) non si debbono far risalire direttamente al simbolo romano, ma vennero formate probabilmente sul modello di questo simbolo, e constarono di elementi contenuti nei *kerygma* provinciali, ricchi già di contenuto di per sè stessi e che si andavano continuamente arricchendo, e perciò assai difficilmente si possono considerare come anteriori al secolo terzo (8). Non si può provare e non è punto probabile, che il simbolo romano esistesse prima di Hermas, e cioè press'a poco, prima del 135.

(1) Vedi il Frammento in Eusebio, H. E. III, 39, estratto dall'opera di Papia.

(2) Didake kurion dia ton ib apostolon (Did. Inscr.) rappresenta l'espressione più accurata (Similmente, 2 Pet. III, 2). In luogo di questo si sarebbe potuto dire semplicemente o kurios (Egesippo). Egesippo (Euseb. H. E. IV, 22, 3: Vedi pure Stef. Gob.) abbraccia gli ultimi autori sotto la formola: os o nomos kerussei kai oi profetai kai o kurios; precisamente come anche Pseudo-Clem. De Virg. 1, 2: « Sicut ex lege ac prophetis et a Domino nostro Jesu Christo didicimus ». Policar. (6, 3) dice: katos autos eneteilato kai oi euanghelisamenoi emas apostoloi kai oi profetai oi prokeruxantes ten eleusin tou kurion emon. Nella seconda Epistola di Clemente leggiamo: (14, 2): ta Biblia (A. T.) kai oi apostoloi to euanghelion può pure stare per o Kurios (Ignaz., Didache, 2 Clem. ecc.). Il vangelo, nel modo con cui ci vien descritto viene citato come ta apomnemoneumata ton apostolon (Giustino, Taziano), od anche, per un altro verso, come ai kuriakai grafai, (Dionys.

Digitized by Google

L'autorità di cui godettero gli apostoli in questo periodo di tempo, in gran parte, non era basata sul ricordo di un qualunque servizio diretto che i dodici avessero reso alle chiese spuntate in seno al gentilesimo: giacchè, come lo prova la mancanza assoluta di tradizioni veramente tra di loro collegate e degne di fede, per lo meno i *dodici* non avevano reso nessun servizio di questo genere alle chiese sorte in seno al paganesimo. Che anzi, ed in quella vece, a proposito dell'autorità speciale di cui i dodici godettero in seno alla chiesa di Gerusalemme, esisteva una teoria assai efficace, una teoria che venne diffusa dai più antichi missionarii, non escluso Paolo, una teoria la quale scaturiva dalla considera-

---

Cor. in Euseb. H. E. IV, 23, 12: più recentemente in Tertulliano ed in Clemente Alessandrino). Le parole del Signore, alla pari delle parole di Dio, vengono chiamate semplicemente ta loghia kuriaka. La dichiarazione di Serapione in sui primordii del secolo terzo (Eusebio, H. E. VI, 12, 3): emeis kai Petron kai tous àllous àpostolous apodechometa os Christon, rappresenta una innovazione in quanto che rappresenta le parole degli apostoli state consegnate allo scritto e distinte da quelle del Signore, allo stesso livello di queste ultime. E cioè, mentre le une sono assai diverse dalle altre, Serapione attribuisce alle parole del Signore ed a quelle degli apostoli un'autorità uguale. Ma lo sviluppo che condusse a questa posizione aveva già avuto principio sin dal primo secolo. Nelle comunità cristiane, sin dai tempi primitivi, accanto al Vecchio Testamento, si leggevano i vangeli, e cioè, le varie raccolte di parole del Signore, collezioni le quali contenevano nel medesimo tempo i principali avvenimenti della vita di Gesù. Quelle note erano una necessità (Luca, 1, 4): ina epignos peri on katechetes logon ten asfaleian), e quantunque fossero ancora qualche cosa di indefinito e di svariato, pure costituivano il germe per la genesi del Nuovo Testamento. (Vedi Weiss, *lehrb. d. einleit.* In D. N. T. p. 21). Ancora, si leggevano le Epistole ed i manifesti degli apostoli, dei profeti e dei dottori, ma, e sopra tutto, le lettere di Paolo. Dapprincipio i vangeli non si trovarono in alcuna connessione con queste Epistole, quantunque fossero altamente apprezzate. Ma esisteva una certa qual connessione tra i Vangeli e gli ap arches autoptais kai uperetais tou logou, in quanto che per mezzo di questi si era trasmessa la tradizione dei materiali evangelici, e sulla loro testimonianza si fondavano i *kerygma* della chiesa intorno al Signore come Maestro, crocifisso e risorto. Ecco dove si trova il germe della genesi di un canone che finirà per abbracciare il Signore e gli Apostoli, e si estenderà anche fino alle epistole paoline. Per ultimo, l'Apocalisse veniva letta come Sacra Scrittura.

Digitized by Google

zione aprioristica secondo la quale la tradizione riguardante il Cristo, appunto perchè si era rapidamente diffusa (1), doveva esser stata affidata a quei testimonii oculari ai quali era stata affidata la proclamazione del vangelo per tutto il mondo, e che avevano veramente mandata ad effetto questa loro missione. Il carattere *a priori* di questo presupposto rimane dimostrato dal fatto che — fatta eccezione di alcuni pochi ricordi riguardanti una certa qual attività di Pietro e di Giovanni fra gli ἔθνη, ricordi che non ci vengono ad apparire sufficientemente chiari (2), in linea generale, i dodici venivano considerati come un *collegio*, al quale doveva farsi risalire tutta quanta la missione e tutta quanta la tradizione della propagazione del vangelo in tutto il mondo (3). Che una teoria di questo genere, basata sopra di una costruzione dogmatica della storia, abbia potuto veramente sorgere, rimane provato sia dal fatto che le chiese gentili non si trovarono mai in istretta e vivente relazione coi dodici, sia dall'altro fatto che, in brevissimo volgere di tempo, essi la perdettero completamento di vista nel corso della rapida scomparsa del cristianesimo giudaico, mentre che, sin dapprincipio, ebbero l'abitudine di riferirsi ai dodici. Ma anche in seno a quelle comunità che erano state fondate da Paolo e che egli guidò per uno spazio di tempo abbastanza lungo, il ricordo delle controversie che turbarono l'epoca apostolica in breve

(1) Si leggevano, oltre a tutto il resto, i vangeli canonici, gli avanzi dei così-detti vangeli apocrifi, e, probabilmente, anche il Pastore di Hermas: vedi quanto ne dice Papia.

(2) Che Pietro si trovasse in Antiochia, ecco quanto viene a scaturire dalla Lettera ai Gal. II; che egli faticasse pure a Corinto, probabilmente prima della composizione della prima lettera ai Corinti, non è assolutamente improbabile, come comunemente si sostiene (1 Cor.; Dionys. di Corinto); che egli andasse pure a Roma la è cosa credibilissima. Io credo che il soggiorno di Giovanni nell'Asia Minore non si possa affatto revocare in dubbio.

(3) Si veda come nei tre primitivi « Scritti di Pietro », (Vangelo, Apocalisse, *kerygma*) i dodici apostoli vengano abbracciati in una sola e perfetta unità. Pietro ne è il capo e colui che parla sempre in nome di tutti.

Digitized by Google

volgere di anni, dovette affievolirsi fino a scomparire del tutto, ed il vuoto che in tal modo venne a prodursi si trovò ad essere colmato da una teoria che faceva risalire lo *status quo* delle comunità cristiane sorte in seno al gentilesimo fino alla tradizione dei dodici i quali venivano considerati come fondatori delle stesse. Questo fatto ci viene ad apparire come estremamente paradossastico, e non si può spiegare in modo esauriente partendo dall'ipotesi che la controversia giudaico-paolina non avesse prodotta una grande impressione sui cristiani convertitisi dal gentilesimo, sull'ipotesi che il modo con cui Paolo, pure ammettendo l'autorità dei dodici, insisteva sull'importanza dell'indipendenza che reclamava per sè, col decorrere del tempo abbia cessato di essere compreso in tutta la sua portata, e che realmente Pietro e Giovanni siano stati i missionarii dei gentili. La garanzia di cui « la dottrina del Signore » aveva realmente bisogno, finalmente, doveva essere prestata, non da Paolo, ma solo da coloro che erano stati scelti ad essere testimonii oculari dei fatti della vita di Gesù. Tanto più riusciva facile riferirsi a costoro, quanto minori erano i dati sicuri che si avevano intorno alla loro vita. La convinzione che si aveva intorno all'unanimità dei dodici, ed alla loro attività nell'opera di fondazione delle chiese gentili, venne ed apparire in seno a queste chiese altrettanto antica quanto lo poteva essere il bisogno di avere una protezione contro le conseguenze che potevano scaturire da un entusiasmo religioso sbrigliato e da una sbrigliata fantasia religiosa. Questa necessità non si può far risalire ad epoca troppo antica. In conformità di tutto questo, e quasi si trattasse di una conseguenza logica, bisogna dire che è antichissimo il principio di tradizione in seno alla chiesa (Cristo, i dodici apostoli) in riguardo di coloro che avevano dato opera a rassodare l'unità e la completezza della cristianità. Ma abbastanza logico era il passaggio dagli apostoli ai discepoli degli apostoli, « gli Anziani » senza che, per questo, si reclamasse per costoro, fin dapprincipio, alcun altro significato diverso da quello di uditori responsabili

Digitized by Google

dei primi *Apostoli et discentes ipsorum*. Col risalire fino a loro, si dava il caso che, qua e colà, qualcuno si riferisse veramente al fondamento storico reale che aveva dato la stura a delle denominazione quali sarebbero quelle di discepoli di Paolo, di Pietro, di Giovanni (1). E con tutto ciò, in breve volgere di tempo, la leggenda manifestò una spiccata tendenza ad infiltrarsi nei fatti della storia, e perciò, in conseguenza di questa teoria della tradizione, l'apostolo Paolo doveva venire ad occupare un posto di second'ordine, ed i suoi discepoli a poco a poco finirono per essere più o meno dimenticati. Per ciò che riguarda coloro ai quali le epistole pastorali erano rivolte, il tentativo fatto in queste stesse epistole rimase senza effetto. Al di fuori di queste epistole, Timoteo e Tito non godettero di nessuna autorità. Ma non appena le epistole di Paolo si trovarono raccolte, diffuse fra i fedeli e da questi lette e meditate, con ciò si venne a creare un complesso di scritti i quali, fin dapprincipio presero ad esistere accanto alla « Dottrina del Signore insegnata dai dodici apostoli », senza che per questo venissero a trovarsi in alcuna intima connessione colla stessa; finirono per trovarsi in questa relazione solamente colla creazione del Nuovo Testamento, e cioè, quando gli Atti degli Apostoli vennero ad essere intercalati tra i Vangeli e le Epistole (2).

§ 3. - Gli articoli principali del cristianesimo e le concezioni intorno alla salute. L'escatologia.

I. - Gli articoli principali del cristianesimo erano i seguenti: *a*) la credenza in Dio despotes e nel Figliuol suo, in forza delle prove desunte dalla profezia, e la dottrina del Signore quale si

(1) Vedi Papia e le *Reliq.* Presbyter. ap. Iren., Collecta in Patr. opp. 1, 2, p. 105: vedi pure Zahn, *Forschungen*, III, p. 156.

(2) La concezione gentile-cristiana del significato dei Dodici, fatto, questo, al quale è bene por mente, era unanime (vedi più sopra il cap. II): il primo a rompere questa unanimità fu Marcione. A questo proposito, gli scrittori dell'Asia Minore, di

Digitized by Google

trova attestata dagli apostoli; *b*) la disciplina in conformità del prototipo fornito dalle parole del Signore; *c*) il battesimo; *d*) la pre-

---

Roma e dell'Egitto vanno tra di loro d'accordo. Oltre agli Atti degli Apostoli, documento che, a questo proposito, è particolarmente istruttivo, vedi I Clem. 42; Barn. 5. 9. 8. 3: Didache, Inscr.; Hermas, Vis. III, 5, II; Sim. I, 15, 16, 17, 25; Petrusev. — Petrusapok. Praed. Petr. Apud Clem. *Strom.* VI, 6, 48; Ignaz. Ad Tral. 3; Ad Rom. 4; Ad Philad. 5; Papia; Polyc.; Aristides; Giustino, *Passim;* Citazioni dalla grand'opera di Ireneo, dalle opere di Tertulliano e di Clemente Aless.; dalle opere dei Valentiniani. La conseguenza che veniva a scaturire dalla speranza escatologica, come anche la conclusione che veniva a scaturire dal fatto che il vangelo era stato ormai predicato al mondo, ed il bisogno di possedere una tradizione fissa che avesse le sue radici in coloro che erano stati testimonii oculari dei fatti, qui si trovò in azione, e dai dodici, che in gran parte erano oscuri, ma che un tempo avevano esercitata una grande autorità in Gerusalemme ed in Palestina, e fin dapprincipio vennero grandemente apprezzati nella Diaspora cristiana, venne a crearsi un tribunale d'appello il quale veniva a presentarsi non solamente come un tribunale che occupava il secondo posto dopo il Signore stesso, ma come un tribunale medio per mezzo del quale solamente le parole del Signore venivano in possesso della cristianità, come se egli non avesse nè predicato ai popoli, nè avesse lasciato alcuno scritto. Comunque sia, l'importanza dei dodici nel corpo principale della chiesa la si può desumere dai fatti, che l'attività personale di Gesù si trovò ristretta alla Palestina, ed egli alla sua morte non lasciò nè una confessione nè una dottrina, e che sotto questo riguardo la tradizione non ammetteva ulteriori correzioni. I tentativi che vennero fatti in questa direzione, il romanzo di una origine semi-gentile di Cristo, la negazione della sua qualità di Figlio di Davide, l'invenzione di una corrispondenza intervenuta tra Cristo ed Abgaro, mediante la quale si descriveva il primo incontro di Gesù coi Greci, e molte altre cose, solamente in parte appartengono al periodo più primitivo, e restarono altrettanto inoperose quanto sono incerte (Secondo Clem. Aless. lo stesso Gesù è l'apostolo dei Giudei; secondo Eusebio, H. E. VI, 14, i dodici furono gli apostoli dei gentili). Perciò l'idea che si aveva dei dodici apostoli che evangelizzarono il mondo conformemente all'incarico avuto da Gesù, si deve considerare semplicemente come un mezzo di cui si servirono i cristiani provenienti dal gentilesimo per sbarazzarsi dell'inconveniente che veniva a scaturire dal fatto che l'attività di Gesù era stata un'attività semplicemente locale. (Confronta il modo in cui si esprime Giustino a proposito dei dodici apostoli: per lui i viaggi da loro intrappresi per il mondo a scopo di missione la è cosa che è stata predetta nell'Antico Testamento, anzi è uno dei principali articoli che vennero predetti, Apol. I, 39; Confronta pure l'Apologia di Aristide, c. 2, ed un passo consimile dell'Ascensione di Isaia, dove l'« Adventus

Digitized by Google

ghiera in comune rivolta a Dio, preghiera che aveva il suo punto culminante nella eucarestia e nel sacro pasto; *e*) la speranza sicura

---

XII discipulorum » viene considerato come uno dei fatti fondamentali della salute, c. 3, 13, ed. Dillmann, p. 13, ed un passo di Ireneo, Fragm. XXIX, in Harvey, II, p. 494, dove la parabola del granellino di senapa viene applicata al logos epouranios ed ai dodici apostoli; gli apostoli sono i rami uf' on kladon skepastentes oi pantes os ornea upo kalian suneltonta metelabon tes ex auton proerkomenes edodimou kai epouraniou trofes. Hippol., de *Antichr.* 61, Orig. c. Cels. III, 28) Quantunque fossero completamente destituiti di sostanza, pure, in brevissimo volgere di tempo, questi mezzi vennero adoperati a mo' di istrumenti quant'altri mai convenienti con cui stabilire sempre nuove connessioni, legittimando lo *Status quo* delle comunità. Per ultimo, tutta quanta l'idea cattolica di tradizione venne a piantare profonde radici in quella dottrina che, già fin dalla fine del primo secolo, era stata formulata da Clemente di Roma (c. 42): oi apostoloi emin euanghelistesan, apo-tou kuriou Jesou Christou, Jesous o Christos apo tou teou exepemfte o Christos oun ap, tou teou kai oi apostoloi apo tou Christou aghenonto oun amfotera eutaktos ek telematos teou k. t. l. A questo proposito, siccome si trattava di dottrina che veniva ad innalzare grandemente gli Apostoli nella storia della rivelazione, l'unanimità di tutti gli apostoli, veniva presupposta, di guisa che Clemente Alessandrino (Stromata VII, 17, 108: mia è panton ghegone ton apostolon osper didaskalia outos de kai e Paradosis vedi Tertulliano, De praescrip. 32: « Apostoli non diversa inter se docuerunt », Iren. Alii), non contiene affatto alcuna innovazione, e non fa altro che dare un'espressione ad un'idea già vecchia. Che i dodici fossero concordi nel proclamare uno solo e stesso messaggio, che lo proclamassero al mondo, che il Cristo stesso li avesse eletti a questa vocazione, che le comunità cristiane tenessero quale norma di condotta pratica la testimonianza degli Apostoli (Excerpt. Ex Theod. 25, osper upo ton zodiou e ghenesis dioikeitai outos upo ton apostolon e anaghennesis), sono tutte tesi facienti autorità che si possono far risalire fin dove arrivano i frammenti di letteratura cristiana che sono giunti fino a noi. Si presupponeva, perciò, che gli unanimi *kerygma* dei dodici apostoli, che tutte le comunità possedevano come kanou tes paradoseos (I Clem. 7) fossero cosa di dominio publico ed a tutti accessibili. E con tutto ciò, non sembra che quest'idea fosse ovunque conservata per uno spazio di tempo troppo lungo, giacchè pare che si ritenesse che unitamente ai *kerygma*, gli apostoli, od almeno taluni apostoli, trasmettessero una conoscenza particolare e più profonda a taluni cristiani in particolare, che si trovavano particolarmente dotati di talune qualità capaci di comprendere qualche cosa di più profondo della dottrina comune. Di tutto questo, naturalmente, noi non possiamo portare alcuna prova diretta; ma la connessione in cui in principio si trovarono alcune associazioni gnostiche colle comunità che si andavano sviluppando verso il

Digitized by Google

di essere vicini all'avvento del regno glorioso di Cristo. Nell'insieme

---

cattolicismo, ed alcune conclusioni che si possono dedurre da talune frasi di alcuni scrittori più recenti, (Clem. Aless. Tertulliano) rendono assai probabile che questa concezione si trovasse presente qua e là in talune comunità sin dall'epoca dei così detti Padri Apostolici. Si può dire che, in linea generale, ed in seno alle chiese di origine gentile-cristiana, l'idea particolare di tradizione teos-Cristos-oi dodeka apostoloi-ekklesiai sia antichissima, ma che in principio ebbe un significato abbastanza limitato, e si trovò ad esser minacciata (1) da una concezione assai più ampia dell'idea di « Apostolo » (inoltre, è assai importante il fatto che l'Asia Minore e Roma furono precisamente i luoghi in cui fece la sua apparizione un concetto assai più ristretto di « Apostolo »: vedi la mia edizione della Didache, p. 117); (2) dalla libertà dei profeti e dei dottori i quali erano mossi dallo Spirito, che introdussero dei concetti e delle norme nuove, e la parola dei quali veniva ascoltata come se fosse stata parola di Dio; (3) dalla presupposizione non sempre rigettata in modo definitivo, che accanto alla publica tradizione dei *kerygma* esistesse una tradizione segreta. Che, in linea generale, Paolo non godesse di quell'altissima stima di cui godevano gli Apostoli, la è cosa che rimane dimostrata, fra l'altro, da questo fatto, che i più antichi Atti apocrifi degli Apostoli si occupano assai meno di lui di quello che si occupino di tutto il resto degli Apostoli. I lineamenti delle antiche leggende le quali ci dipingono gli apostoli nelle loro azioni, nella sorte che loro toccò, anzi, persino nelle apparenze, il più che fosse possibile come se fossero stati uguali a Gesù stesso, meritano una speciale considerazione (vedi, a mo' d'esempio, la discesa degli Apostoli all'inferno in Herm. Sim. IX, 16); giacchè si è precisamente qui che viene ad apparire chiaramente il fatto stabilito più sopra, che l'attività degli apostoli veniva a supplire alla mancata attività di Gesù in mezzo al mondo (Vedi Acta Johannis, ed. Zahn, p. 246: o eklexamenos emas eis apostolen etnon, o ekpempsas emas eis ten oikoumenen teos, o deixas eauton dia ton apostolon, inoltre è pur degna di nota la dichiarazione di Origine intorno alla Cronaca di Flegnet (Adriano), che, cioè, quanto di buono si poteva dire del Cristo, in quella Cronaca veniva attribuito a Pietro; per ultimo, possiamo ricordarci di quelle visioni in cui ad un tratto un apostolo viene ad apparire come se fosse il Cristo. Tra il giudizio delle opere di valore: emeis tous apostolous apodekometa os Christon, e quelle creazioni della fantasia in cui gli apostoli vengono ad apparire come dei o semidei, corre certamente un grande intervallo; ma si può provare che tra i due estremi passarono varie graduazioni. Perciò possiamo qui ricordare i più antichi Atti Apocrifi degli Apostoli, quantunque gli stessi abbiano avuto origine quasi esclusivamente in ambienti gnostici (vedi pure la Pistis Sophia, che intorno allo stabilimento della autorità degli Apostoli stabili una teoria metafisica, p. II, 14, vedi *texte u. unters.* VII, 2, p. 61). Qui, come assai spesso altrove, lo gno-

Digitized by Google

di questi principali articoli viene ad apparire l'unità della cristia-

---

sticismo è affine al cristiancsimo comune, e si rivela quale un progresso eccessivo nell'invenzione di un mito a tendenza, nello stabilire un teorema storico determinato mediante lo sforzo fatto per conservare le posizioni assunte (cfr. l'articolo estratto dai *kerygma* di Pietro in Clem. Strom. VI, 6, 48: Exelexamen umas dodeka matetas, k. t. l. l'introduzione allo scritto fondamentale dei primi sei libri delle Costituzioni Apostoliche, e l'introduzione al rituale egiziano kata keleusin tou kuriou umon k. t. l. Inoltre, si deve pure riconoscere che l'origine dell'idea di tradizione e la connessione in cui la stessa viene a trovarsi coi dodici, è assai oscura: quanto, a questo proposito, si potrebbe ritenere storicamente, lo si deve ancora investigare; anchè l'opera dello Seufert (*der urspr. u. d. bedeutung des apostolats in der christl. kirche der ersten zwei jahrhunderte*, 1887) non è riuscita ad illuminare questo punto oscuro. Probabilmente una luce assai maggiore potremmo ottenere seguendo gli indizii fornitici dal Weizsäcker (*apost. zeit.*) p. II) secondo i quali Pietro sarebbe stato il primo testimonio della risurrezione, e questo appellativo egli si ebbe veramente nei *kerygma* delle varie comunità (Vedi I Cor. XV, 5: Luca, XXIV, 34). I dodici Apostoli vengono pure chiamati oi peri ton Petron (Mrc. fin. in L. Ign. Ad Smyrn. 3; Cfr. Luc. VIII, 45; Atti, II, 14; Gal. I, 18; I Cor. XV, 5) e quando il Crisostomo dice (Hom. in Joh. 88): o Petros ekkritos en ton apostolon kai stoma ton mateton kai korufe tou korou, comincia una reminiscenza storica corretta. Ora, siccome Pietro si trovò veramente in personali relazioni con molte ed importanti comunità derivate dal gentilesimo, quanto di buono in lui venne riscontrato, nella sua qualità di capo dei dodici, che sempre parlava in loro nome, probabilmente da lui venne trasferito a questi. Inoltre, non bisogna dimenticare che, oltre all'appello ai dodici, quando si trattasse di chiese derivate dal gentilesimo, esisteva pure un appello a Pietro ed uno a Paolo, (ma non per i *kerygma* evangelici) la qual cosa possiede una certa qual storica giustificazione; cfr. Gal. II, 8; 1 Cor. I, 12; IX, 5; I Clem.; Ignaz. Ad Rom. 4, ed altri passi assai numerosi, ma più recenti. Probabilmente Paolo, col reclamare un'autorità uguale a quella di Pietro, quantunque Pietro fosse il capo ed il portavoce dei Dodici, ed egli stesso avesse esercitata una grande attività nell'opera delle missioni, contribuì non poco a diffondere ampiamente l'autorità dei dodici. E degno di nota come nella tradizione del corpo principale della chiesa assai raramente si trovi fatta menzione di un appello a Giovanni. Motivo per cui, riassumendo, verso la metà del secondo secolo, l'autorità dei dodici apostoli si può esprimere con questi capi principali: (1) essi erano missionarii per tutto il mondo; (2) governavano la chiesa e distribuivano gli ufficii ecclesiastici; (3) mantenevano intatta la vera dottrina, (a) colla tradizione che si faceva risalire fino ad essi, (b) cogli scritti; (4) sono gli ideali della vita cristiana; (5) sono pure i mediatori diretti della salute. — Ma quest'ultimo punto è assai incerto.

Digitized by Google

nità, e cioè, della chiesa che è in possesso dello Spirito Santo (1). Sulle basi di questa unità, la cultura cristiana era libera e multiforme. Essa si distingueva coi nomi di Sofia, sunesis, episteme, gnosis, (ton dikaiomaton, dal Logos Teou tes pisteos, la Klesis tes epanghelias, e l'entolai tes didaches (Barnaba, 16, 9; vedi pure Erma). La percezione e la conoscenza delle cose divine era un carisma, posseduto esclusivamente dagli individui; ma, alla pari di tutti gli altri carismi, doveva essere usato per il bene di tutto il corpo ecclesiastico. In quanto ogni singola percezione reale era un prodotto dello spirito, era considerata come una verità importante ed indubitabile, anche se si desse il caso che taluni cristiani non fossero stati in grado di comprenderla. Da un lato, dovevasi porre tutta l'attenzione immaginabile e possibile nell'inculcare e nell'osservare fermamente i precetti morali di Cristo, nonchè nel conservare viva la fede in Lui; da un altro, a questo riguardo, si escludeva assolutamente ogni divagazione ed ogni divergenza; ma mentre tutto questo era considerato come cosa assolutamente necessaria, nelle comunità non esisteva assolutamente alcuna formola di fede che fosse universalmente ammessa, nel senso che stesse a rappresentare una teoria completa; e le speculazioni teologiche degli scrittori cristiani più rigoristi di quest'epoca, stanno là a dimostrare che esisteva la più grande divergenza di vedute (2). I prodotti della fantasia, le pitture terribili e consolanti del passato passavano per cultura sacra, alla pari delle riflessioni sobrie ed intellettuali, o della edificante interpretazione dei detti dell'Antico Testamento. Anche molte di quelle cose che in progresso di tempo vennero fra di loro separate, come quelle che appartengono a due campi diversi, quali sarebbero il campo dogmatico ed il campo morale, allora non erano

(1) Vedi Didache, c. 1-10, con i passi paralleli.

(2) Cfr. per esempio, la Prima epistola di Clemente ai Corintii col Pastore di Hermas. Ambedue questi documenti sono di origine romana.

Digitized by Google

fra di loro affatto distinte (1). Le varie comunità esprimevano nel culto, e sopra tutto negli inni e nelle preghiere, quanto esse sapevano e possedevano intorno al loro Dio ed al loro Cristo; ai membri di quelle comunità si facevano apprendere le formole sacre che a questo scopo erano state formulate (2). Il problema che consisteva nel rinunciare al mondo nella speranza di una vita ultramondana, veniva considerato come un aspetto pratico della fede, e l'unità di temperamento e quella particolare disposizione che si trovava basata sulla fede nella rivelazione salvifica di Dio in Cristo, permetteva la più grande libertà possibile ed immaginabile nella conoscenza, ed il risultato di questa conoscenza era assolutamente senza controllo, non appena il predicatore oppure lo scrittore veniva riconosciuto in qualità di vero maestro, e cioè, come ispirato dallo spirito di Dio (3). In non pochi ambienti nè

---

(1) Vedi fino a qual punto gli elementi dogmatici e morali si trovino inseparabilmente uniti nel Pastore, nella prima e nella seconda di Clemente, nonchè in Policarpo ed in Giustino.

(2) Si notino le parti inniche dell' Apocalisse di Giovanni, la grande preghiera colla quale si chiude la prima epistola di Clemente, il « *carmen dicere Christo quasi Deo* » a cui accenna Plinio, la preghiera eucaristica della didache, l'inno della I Timot. III, 16, i frammenti di preghiere citate da Giustino, e con queste si confronti la dichiarazione dell'anonimo scrittore in Eusebio, H. E. V, 28, 5, che la credenza dei primitivi cristiani nella divinità del Cristo si può provare facendo ricorso ai più antichi inni ed alle più antiche odi cristiane. Nelle Epistole di Ignazio, la teologia il più delle volte si manifeta in una serie di articoli raffazzonati insieme senza capo nè coda, articoli che, evidentemente, venivano estratti dagli inni e dal culto.

(3) Il profeta ed il dottore non fanno altro che esprimere ciò che lo spirito mette loro sulle labbra. Perciò, la loro parola è parola di Dio, ed i loro scritti in quanto sono applicabili a tutta quanta la cristianità, sono ispirati, sono scritti sacri. Inoltre, non solamente gli *atti*, XV, 22 contengono la formola: edoxen to pneumati to aghio kai emin (vedi simili passi negli *atti*), ma anche gli scritti di origine romana fanno appello allo Spirito Santo (I Clem. 63, 2): similmente, Barnaba, Ignazio, ecc. Anche nella controversia insorta a proposito del battesimo amministrato dagli eretici, un vescovo diede il suo voto colla formola: « secundum motum animi mei et Spiritus Sancti » (Cypr. Opp. ed. Hartel, I. p. 457).

Digitized by Google

di minore importanza, esisteva pure la convinzione che la fede cristiana, dopo la notte tenebrosa dell'errore, abbracciasse tutto ciò che fosse stato veramente degno di essere conosciuto; si riteneva che tutto ciò che è contenuto negli articoli suoi più importanti, fosse accessibile agli uomini, qualunque fosse il grado di cultura che si avessero raggiunto, e che in questo, e cioè nella verità che in tal modo si era raggiunta, fosse contenuto uno dei beneficii più essenziali portati sulla terra dal cristianesimo. Nell'Epistola di Barnaba (II, 2, 3) si dice: « tes pisteos emon eisin boetoi fobos kai upsomone, ta de summakounta emin makrotumia kai enkrateia touton menonton ta pros kuriou agnos, suneufrainontai autois sofia, sunesis, episteme, gnosis, ed in queste frasi la cultura viene ad apparire nella sua formola classica quale un elemento essenziale del cristianesimo, un elemento che si trova condizionato solamente dalla fede e dalle virtù pratiche, dalle quali solamente si faceva dipendere. La fede apre la marcia, la conoscenza la segue: ma, al caso pratico, non sempre riusciva facile decidere quale fosse il logos tes pisteos, che implicitamente conteneva la conoscenza più elevata, e quale avesse ad essere la gnosis speciale; imperocchè, in ultima analisi, la natura di ambedue era considerata come identica, giacchè ambedue venivano rappresentate quali un prodotto dello spirito di Dio.

2. - Le concezioni riguardanti la salvezza cristiana, ossia le concezioni che ebbero per oggetto la redenzione, si possono considerare come raggrupate attorno a due idee principali, le quali non potevano fare a meno di essere fra di loro strettamente connesse; una di esse andava a colpire in modo più diretto il temperamento e la fantasia, mentre l'altra esercitava più direttamente la sua influenza sulle facoltà intellettuali. Per un verso, la salute, in armonia colla predicazione più primitiva, veniva considerata come quel regno glorioso che, in breve volgere di tempo, doveva fare la sua apparizione sulla terra col ritorno visibile di Cristo, il quale avrebbe fatto si che il corso presente del mondo avesse

Digitized by Google

ad avere un termine, introducendo per una serie ben definita di secoli, i quali dovevano correre prima che avvenisse il giudizio finale, un ordine completamente nuovo di cose, il quale doveva ridondare ad un incremento di gioia e di beatitudine per parte dei santi (1).

---

(1) Il così detto Chiliasmo — questo nome non si deve seguire perchè conduce a fraintesi di prim'ordine — si riscontra in tutti quei luoghi in cui il vangelo non si era ancora ellenizzato (vedi, per esempio, Barn. 4, 15; Hermas; 2 Clem.; Papia [Euseb. III, 39] Didake, 10, 16; Apoc. Petri; Giustino Dial. 32, 51, 80, 83, 110, 139; Cerinto) e si deve considerare come uno degli elementi principali della predicazione cristiana (vedi il mio articolo « *millenium* » nella Eciclop. Britann.). In questo elemento sta una parte tutt'altro che lieve della potenza del cristianesimo nel primo secolo; esso è pure il mezzo di cui il cristianesimo si servì per entrare nella propaganda fatta dai Giudei attraverso tutto l'impero e sostituirsele. Dapprincipio le speranze sconfinate che venivano a scaturire dal Giudaismo vennero alquanto ristrette, e modificate, e cioè, questa modificazione era resa necessaria per quel tanto che le comunità cristiane dovevano sostituire la nazione di Israele. In tutto il resto, si conservarono perfino le particolarità delle speranze giudaiche che riguardavano il futuro, e le Apocalissi giudaiche che non facevano parte del Canone (Esdra, Enoch, Baruch, Mose, ecc.) venivano lette diligentemente unitamente al libro di Daniele. In parte, il loro contenuto veniva aggiunto ai detti di Gesù, e serviva di modello alla produzione di scritti di questo genere (e perciò, a questo proposito, appare chiarissima una connessione perdurante colla religione ebraica). Nelle speranze che i cristiani nutrivano intorno al futuro, come nella escatologia giudaica, si può fare distinzione di un doppio elemento, uno essenziale e l'altro accidentale, uno fisso e l'altro fluttuante. Al primo elemento appartiene: (1) il concetto di uno spaventoso conflitto finale colle potenze del mondo, conflitto che deve aver termine colla sconfitta di queste potenze, to teleion skandalon enghiken; (2) la credenza in un pronto ritorno del Cristo; (3) la convinzione che dopo aver vinto e conquistato il potere civile (questo veniva variamente concepito, quale ministro di Dio, come « Colui che costringe » — 2 Thess. II, 6, come il regno di satana; vedi quanto ne dicono Giustino, Melitone, Ireneo, ed Ippolito), Cristo stabilirà sulla terra un regno glorioso, e chiamerà i santi a partecipare di quel regno, e (4) il concetto, finalmente, che egli (Cristo) verrà a giudicare tutti gli uomini. All'elemento fluttuante appartengono i concetti riguardanti l'Anticristo, quelli riguardanti il potere civile che viene ad avere il suo apogeo nell'Anticristo, nonchè tutti i concetti di spazio, di estensione e di durata del regno glorioso di Cristo. Ma è sopratutto degno di nota, che Giustino ritiene come la credenza secondo la quale Cristo avrebbe fondato il suo regno in Gerusalemme, e come lo stesso avrebbe durato per lo spazio di mille anni, deb-

Digitized by Google

Lo sfondo del quadro, unitamente a tutto questo, era occupato

---

ba astenersi quale un elemento necessario dell'ortodossia, quantunque egli affermi di conoscere dei cristiani i quali non aderivano a questa credenza, mentre gli stessi non arrivavano come invece vi arrivavano parecchi pseudo-cristiani, fino a negare anche la risurrezione del corpo, (la promessa fatta da Montano che il regno di Cristo si sarebbe fondato attorno alla città di Pepuza e di Timione, è cosa nota, e non è se non una promessa parallela ad altre promesse e ad altre pretese di Montano). La risurrezione del corpo si trova espressa nel simbolo romano, mentre, in quella vece, cosa veramente degna d'essere osservata, non vi si trova fatta menzione alcuna del regno terreno di Cristo (vedi più sopra). La grande eredità che le comunità cristiane venute dal gentilesimo accettarono dal giudaismo è costituita dalle speranze escatologiche, accanto al monoteismo assicurato dalla rivelazione e dalla credenza nella Provvidenza. La legge, in quanto era una legge nazionale, era abolita. Il Vecchio Testamento divenne un libro nuovo posto fra le mani dei cristiani provenienti dal gentilesimo. In quella vece, le speranze escatologiche, in tutte le loro particolarità di dettaglio, e con tutto quel manipolo di ombre e di penombre che venivano a gettare sullo stato e sulla vita publica, dapprincipio vennero accettate e riuscirono ampiamente a conservarsi senza quasi andar soggette a mutazione alcuna, e soccombettero solamente per ciò che riguarda talune particolarità più minute — precisamente come avvenne in seno al Giudaismo — in conformità dei cambiamenti ai quali andarono soggette continuamente le varie situazioni politiche. Ma quelle speranze sono ancora, in gran parte, destinate a scomparire dopo che il Cristianesimo sarà riuscito ad assidersi sovrano sul suolo greco-romano. Noi possiamo lasciare perfettamente da un canto il fatto che queste speranze non occupano un posto prominente in Paolo, giacchè non sappiamo se questo era un fatto che godesse molta importanza nel periodo di tempo che sussegui. Ma che Cristo avrebbe realmente fondato il suo regno in Gerusalemme, e che si sarebbe veramente trattato di un regno terreno, con tutti i godimenti sensibili che vanno annessi ad un regno terreno — questi ed altri simili concetti, conformi, per un verso, al vigoroso antigiudaismo delle comunità cristiane, e, per un altro, ad uno spiritualismo moralistico, tanto in Oriente quanto in Occidente, ma sopra tutto in Oriente, si intrecciavano in modo abbastanza strano coll'essenza stessa del cristianesimo. Solo un vigoroso entusiasmo di rinunzia al mondo, il quale non permise che sorgesse lo spiritualismo moralistico ed il misticismo, ed il desiderio, la brama ardente di un tempo di godimenti e di dominio che da esso ebbe origine, protesse per uno spazio di tempo abbastanza lungo tutta una serie di idee che corrispondevano alle disposizioni di spirito della grande maggioranza dei convertiti, solo in un periodo di tempo di una speciale oppressione. Inoltre, i cristiani, in opposizione al giudaismo, in linea generale venivano educati ad obbedire ai magistrati, gli ordini dei quali, tuttavia, erano in aperta contraddizione col giudizio portato sullo stato e contenuto nell'Apocalisse. Però, quel giudizio, col decorrere del tempo, finiva per conquistare

Digitized by Google

dalla speranza nella risurrezione del corpo (1). Per un altro ver-

gli animi, in forza di quel conflitto, pur producendo nella vita il minor numero possibile di cambiamenti. Chi volesse scrivere la storia della graduale attenuazione e della sostituzione delle speranze escatologiche, verificatasi tra il secolo II ed il IV, non potrebbe fare a meno di scrivere una storia molto frammentaria. Questa attenuazione non è stata un'opera continua; essa si è verificata a scatti, con corsi e ricorsi, ed assai di rado ha lasciato vedere il cammino che faceva. In quella vece, se così mi è permesso esprimermi, esso non lasciava scorgere altro che il fumo, troppo tenue indizio: imperocchè questo corso era regolato dagli elementi permanenti del vangelo, dalla fiducia in Dio ed in Gesù Cristo, dalla risoluzione di condurre una santa vita, dai vincoli indistruttibili della fratellanza. Il cambiamento tranquillo e graduale che si verificava nelle speranze escatologiche, venne ad occupare un posto di secondo grado, un posto dei meno importanti, perdendo quegli elementi suoi che in principio erano i più importanti, e, per un altro verso, si presentava come il risultato dei mutamenti profondi che si verificavano in seno alla fede ed alla vita della cristianità. Il chiliasmo, nella sua qualità di potenza, era vinto e spezzato dal misticismo speculativo, e questo fenomeno si verificò assai più tardi in occidente che non in oriente. Ma il misticismo speculativo aveva il suo centro nella cristologia. In teoria, tutto questo, nel periodo di tempo più primitivo, faceva parte assai più della polemica religiosa che non della religione stessa. Solamente Ignazio si trovò in grado di riflettere su quella trasmissione della potenza derivante dal Cristo, della quale Paolo aveva avuto esperienza. Le profezie escatologiche apocalittiche dovettero far la loro comparsa travestite, e questo travestimento, almeno in parte, faceva parte della forma di questa stessa letteratura apocalittica, (in quanto che uno poteva benissimo esser tacciato di bugiardo se parlava troppo chiaramente, od anche in quanto realmente il profeta vedeva il futuro solamente nelle sue grandi linee generali) mentre, in parte, era stato scelto per ragioni politiche, in quanto che quell'ordine di idee poteva benissimo spiacere all'ordine politico allora esistente. Vedi Ippolito, Comm. in Daniel (Georgiades, p. 49, 51: noein ofeilomen ta katà kairon sumbainonta kai eidotas siopan) ma, e sopratutto, Costantino, Orat. ad. s. coetum, 19, a proposito di alcuni versi di Virgilio, che vi vengono interpretati in senso cristiano, « ma acciocchè nessuno dei magistrati della capitale potesse accusare l'autore di aver violate le leggi dello stato colla sua poesia, o di aver volute distruggere le idee allora tradizionali intorno al modo di concepire ed adorare gli dei, egli si diede la briga di tener celata la verità sotto un velo ». Quel sistema venne considerato come buono anche dagli scrittori di apocalissi, e da quei poeti cristiani ai quali siamo debitori dei detti sibillini.

(1) La speranza nella risurrezione del corpo (I Clem. 26, 3: anasteseis ten sarka mou tauten Herm. Sim. V, 7, 2: blepe mepote anabè epi ten kardian sou ten sarka sou tauten ftarten einai. Barn. 5, 6: 21, 1: 2 Clem. 1: kai me legheto tis umon oti

Digitized by Google

so, la salute veniva ad apparire come qualche cosa che venisse concessa nella verità, e cioè, nella conoscenza completa e certa di Dio, in quanto questa conoscenza si trova in opposizione cogli errori del paganesimo e colla notte tenebrosa del peccato, e questa verità presupponeva la certezza del dono della vita eterna, e tutti i benefizii spirituali che si possano immaginare (1).

---

aute e sarx ou krinetai oude anistatai. Polyc. Ep. 7, 2: Giustino, Dial. 80, ecc.) in origine ebbe posto nella speranza di una partecipazione al regno glorioso di Cristo. Perciò questa stessa speranza viene a scomparire od a subire delle modificazioni, ogni qual volta la speranza su cui si basava veniva ad occupare un posto di secondo ordine. Ma finalmente riuscì a crearsi un posto tutto suo e ad avere una importanza indipendente, in seno ad una nuova costruzione di speranze escatologiche, in seno alle quali potè arrivare. Alla speranza nella risurrezione del corpo in origine andava annessa la speranza in una vita felice ricolma di facili beatitudini, vita che si sarebbe passata all'ombra benefica di alberi perennemente verdeggianti, posti in magnifici campi in cui pascolassero delle magnifiche mandre, su cui svolazzavano angeli bianco-vestiti. Qualora si voglia fare un concetto fino a qual punto la fantasia di non pochi cristiani, e non dei meno colti, si sbrigliava ad immaginare dei campi fioriti in cui le fosse dato vedere l'Antico dei Giorni, deliziando la vista nel Giovane Pastore, Cristo, non si ha che a leggere la Rivelazione di Pietro, il Pastore, od anche gli Atti di Perpetua e Felicita. Il rovescio della medaglia era costituito dalle più spaventose pitture dei tormenti ai quali erano sottoposti coloro che fossero stati condannati all'inferno. Per mezzo dell'Apocalisse di Pietro, noi ora sappiamo quanto siano antiche queste pitture.

(1) La conoscenza perfetta della verità e della vita eterna si trovano fra di loro strettissimamente connesse (Vedi più sopra), perchè il Padre della verità è pure il principe della vita (vedi Diognete, 12: oude gar xoe aneu gnoseos oude gnosis asfales aneu Zoes aletous dio plesion ekateron pefuteutai, vedi, pure quanto segue). Ellenica ne è la classificazione, e deve essere certamente penetrata nella teologia giudaica palestinense. La si può scorgere abbastanza facilmente frammezzo alle grandi intuizioni, che, nella pienezza dei tempi, unirono la religione e gli spiriti riflessivi di tutte le nazioni. La formola paolina: « Dove c'è il perdono dei peccati, ivi c'è pure la vita e la salute », per il corso di parecchi secoli non riuscì ad avere una storia a parte. Ma la formola: « Dove c'è la verità e la perfetta conoscenza, ivi c'è pure la vita eterna », ebbe fin dapprincipio, in seno alla cristianità, la storia più ricca che immaginare si possa. Anche lasciando del tutto da un canto Giovanni, è certo che essa è assai più antica di quello che lo possa essere la teologia degli Apologisti (vedi, per esempio, la preghiera eucaristica della Didache, 9, 10, dove non si fa alcuna menzione del perdono dei peccati, ma dove si rendono grazie, uper tes

Digitized by Google

Fra tutti questi doni, la comunità, in quanto è una comunità di santi, e cioè, in quanto si trova ad esser guidata dallo spirito di Dio, possiede già il perdono dei peccati e la giustificazione. Però, in linea generale, nè l'uno nè l'altro di questi benefizii veniva preso in un senso rigorosamente religioso, vale a dire che l'efficacia del loro significato religioso era assai ristretta. Fin dai tempi primitivi venne ad occupare un posto di primaria importanza il concetto morale secondo il quale la vita eterna è la retribuzione, è la ricompensa di una vita perfettamente morale che uno può condurre basandosi essenzialmente sulle sue proprie forze. In base a questo concetto, secondo il quale la giustizia di Dio si rivela tanto nel premio quanto nel castigo, il perdono dei peccati viene a significare esclusivamente una sola remissione dei peccati che avveniva quando uno per mezzo del battesimo veniva ammesso a far parte della chiesa (1), e la giustificazione in tal modo veniva

---

gnoseos kai pisteos kai atanasias es egnorisen emin o teos dia Iesou, ossia uper tes Zoes kai gnoseos e la 1 Clem. 36, 2: dia tonto etelesen o despotes tes atanatou gnoseos emas gheusastai. E capace di un contenuto quant'altri mai molteplice, e non è mai riuscita ad aprirsi una via in seno alla chiesa, senza che questa facesse le sue riserve, e solo vi è riuscita per quel tanto che noi possiamo parlare di ellenizzazione del cristianesimo. Questo rimane provato ancor più chiaramente dal fatto che atanasia, identico ad aftarsia ed a zoe aionios come rimane provato dal fatto che assai spesso l'un termine è stato scambiato per l'altro, a poco a poco è riuscito a soppiantare Basileia tou teou (Christou) espellendola dalla sfera dell'intuizione e della speranza religiosa per relegarla nella sfera del linguaggio religioso. Al tempo stesso bisognerebbe notare che nella speranza della vita eterna che viene concessa unitamente alla conoscenza della verità, non si trova racchiusa con certezza in alcun modo la risurrezione del corpo. Viceversa, le parole zoen aionion fin dapprincipio vennero aggiunte alle altre parole sarkos anastasin; ciò nei simboli occidentali ed in un periodo di tempo relativamente recente, mentre che le preghiere sono certamente antichissime.

(1) Anche la sola supposizione di una remissione di questo genere si trova fondamentalmente in contraddizione col moralismo; ma quella solitaria remissione dei peccati non veniva punto revocata in dubbio, ed anzi era piuttosto considerata come un distintivo della nuova religione, ed era stabilita da un appello alla onnipotenza ed alla speciale bontà di Dio, il quale veniva ad apparire giusto particolarmente nella vocazione dei peccatori. In questa vocazione, la grazia, in quanto grazia, si

Digitized by Google

ad identificarsi colla virtù. Infatti, e sopratutto nei più antichi scrittori gentili cristiani che siano giunti fino a noi, si riscontra che era grandemente in voga l'idea secondo la quale l'esser senza peccato è una condizione di vita che si trova basata sopra di una nuova creazione (rigenerazione) la quale si effettua nel battesimo (1); ma, siccome c'erano tutta una serie di speranze escatologiche fra di loro diverse che si trovavano in cozzo, cosi quest'idea

---

trova ad essere esaurita (Barn. 5, 9; 2 Clem. 2, 4-7). Ma questa stessa grazia non sembra che sia annullata, in quanto che i peccati che fossero stati commessi prima del battesimo vengono considerati come se fossero stati commessi in istato di ignoranza (Tertull. De Bapt. 1: *delicta pristinæ caecitatis*), motivo per cui pareva veramente cosa degna di Dio il perdonarli, e cioè, accettare il pentimento che ne seguiva in base alla nuova conoscenza. Tutto, qualora venga considerato alla luce di quest'angolo visuale, si riduce al dono gratuito della conoscenza, e viene ad essere completamente oscurata la memoria di quel detto: « E Gesù riceveva i peccatori ». Ma la tradizione di questo detto e di molti altri detti simili a questo, e, sopra tutto, l'istinto religioso, in quei luoghi, particolarmente, in cui più che altrove si trovava agitato, non permise mai uno sviluppo indisturbato e consistente di una concezione moralistica come questa. A questo proposito, vedi Hermas, Sim. V, 7, 3: peri ton proteron agnoematon to teo mono dunaton iasin dounoi auton gar esti exousia. Praed. Petri ap., Clem. Strom, VI, 6, 48: osa en agnoia tis umon epoiesen me eidos safos ton teon, ean epignous metanoese panta auto afetesetai ta amartemata. Aristide, Apol. 17: « I cristiani porgevano preghiere (per i Greci non ancora convertiti) acciocchè potessero convertirsi dai loro errori. Ma quando uno di essi si induceva a convertirsi si vergognava dinanzi ai cristiani delle opere da lui compiute prima di farsi cristiano. E si confessava a Dio, dicendo: « Tutte queste cose io ho fatte in istato di ignoranza ». « E lavava il suo cuore, ed i suoi peccati gli vengono perdonati, perchè li ha commessi in istato di ignoranza, nel periodo primitivo, quando si faceva beffe e scherzava sulla vera conoscenza dei cristiani ». La stessa cosa afferma esattamente Tertulliano in *de pudic.* 10, in principio. Ecco quanto dice questo scrittore (1 c. in fine: « *cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit poenitentiæ fructus* », e questa è una vivace espressione della convinzione che dominava fra i primitivi cristiani che provenivano dal gentilesimo.

(1) Questa idea viene a fare la sua apparizione in modo speciale ed abbastanza chiaro nella Epistola di Barnaba (vedi 6, 11, 14); la nuova formazione (anaplassein) fu il risultato del perdono dei peccati. Secondo il concetto moralistico, il perdono dei peccati è il risultato del rinnovamento che si produce in modo al tutto spontaneo in base alla conoscenza la quale si addimostra nel sentimento di pentimento.

Digitized by Google

correva sempre il pericolo di venir soppiantata dall'altra idea, secondo la quale nel vangelo non ci sarebbe benefizio alcuno all'infuori di quello della perfetta verità e della vita eterna. Tutto il resto non sarebbe se non un cumulo di obblighi, nei quali il vangelo viene ad essere rappresentato come se fosse una legge nuova. Questa concezione veniva corroborata dalla cristianizzazione dell'antico Testamento. Infatti, era assai in voga un'opinione secondo la quale il vangelo, anche in quanto legge, comprende un dono di salute che si deve afferrare colla fede (nomos aneu zugou) anarkes (1), nomos t. eleuterias (2), Cristo stesso è la legge) (3); ma questo concetto, come quello che in se stesso è assai oscuro, era pure un concetto assai vago, e perciò col decorrere del tempo si smarrì. Inoltre, sotto il nome di « Legge » assai spesso si voleva denotare, in primo luogo, non la legge d'amore, ma i precetti della santità ascetica, od anche con ciò si voleva dare una spiegazione ed un giro alla legge d'amore, secondo la quale la stessa deve trovare la sua più elevata espressione sopra tutto nell'ascetismo (4).

L'espressione del contenuto del vangelo per mezzo dei concetti di epanghelia (zon aionios) gnosis (aleteia) nomos (enkrateia), pare che fosse altrettanto chiara quanto esauriente, e l'importanza della fede che veniva considerata quale base della speranza e della conoscenza e dell'obbedienza in una vita santa, veniva pura percepita in tutti i suoi aspetti (5).

---

(1) Barn. 2, 6, e le mie note a proposito di questo passo.

(2) Giac. 1, 25.

(3) Hermas, Sim. VIII, 3, 2; Giustino, Dial. 11, 43; Praed. Petri, in Clem. Stromat. 1, 29, 182; 11, 15, 68.

(4) Didache, c. 1, e le mie note a proposito di questo passo (Prolegg. p. 45).

(5) I concetti, epanghelia, gnosis, nomos costituiscono la triade sulla quale è basata la concezione più recente del cristianesimo, quantunque si possa provare che lo stesso esisteva fin a partire dai tempi più primitivi. Infallantemente, pistis occupa il primo posto, quantunque noi non dobbiamo pensare all'idea paolina di pistis. Allorquando i Padri Apostolici si pongono a riflettere sulla fede, la qual cosa, tuttavia, accade assai di rado, e quasi accidentalmente, essi per fede intendono una

Digitized by Google

SUPPLEMENTO I. - Il concetto morale di peccato, quello di perdono del peccato e quello di giustizia, quale si trova in Clemente, in Barnaba, in Policarpo, ed in Ignazio, cedette il posto alla formola paolina; ma l'incertezza colla quale questa venne introdotta sta a dimostrare che non si aveva un concetto veramente esatto dell'idea paolina (1). Però, in Erma e nella seconda epistola di Clemente, la coscienza di trovarsi nello stato di grazia, anche dopo il battesimo, viene a scomparire quasi per completo di fronte all'obbligo di adempiere a tutti gli impegni assunti col battesimo (2). L'idea secondo la quale i peccati più gravi che si fossero commessi dopo il battesimo, non si rimettessero o non si potessero rimettere se non verificandosi talune circostanze al tutto speciali, pare che in cominciasse a prevalere in molti ambienti, per non dire ovunque (3). Questa idea sta ad indicare quale fosse lo zelo di quei primitivi cristiani e quanto fosse intenso ed elevato il sentimento che essi avevano della libertà e delle umane facoltà; ma si può pure unire tanto colla più elevata intensità morale, quanto

---

somma di sante tradizioni, alle quali si deve obbedire, unitamente alla speranza che il consolante contenuto delle stesse debba ancora essere rivelato in tutta la sua pienezza. Ma Ignazio parla come parlerebbe un cristiano che sa qual prezioso tesoro egli possieda nella fede in Cristo, e cioè, nella fiducia che in Lui ripone. In Barn. 1: Polyc. Ep. 2, troviamo la « fede, la speranza e l'amore »; in Ignazio, la « fede, l'amore ». Tertulliano, in una esposizione che si può considerare come eccellente, ha dimostrato fino a qual punto la pazienza sia un temperamento che corrisponde alla fede cristiana (vedi, inoltre, l'epistola di Giacomo).

(1) Vedi Lipsius, De Clementis R. ep. ad Cor. priore disquis. 1855. Dal semplice fatto che nella 1 Clem. le formole paoline sono relativamente riprodotte colla massima fedeltà, non sarebbe buon metodo il concluderne che il cristianesimo sorto in seno al gentilesimo, in linea generale, in principio capisse la teologia paolina, ma solo a poco a poco smarrisse questa comprensione nel corso di due generazioni.

(2) Formalmente: teresate ten sarka agnen kai ten sfraghida aspilon (2 Clem. 8.6).

(3) Hermas (Mand. IV, 3) e Giustino lo presuppongono. Naturalmente, Hermas cerca e trova una via per affrontare il risultato di quell'idea che minacciava di decimare la chiesa; ma non discute intorno all'idea stessa. Imperocchè la cristianità è una comunità di santi che hanno in mezzo a loro la salvezza sicura, e tutti i suoi membri — ecco la conclusione necessaria — debbono menare una vita senza peccato.

Digitized by Google

col più leggiero giudizio intorno a quei piccoli peccati che quotidianamente si commettono. In realtà, quest'ultimo concetto minacciava ogni giorno più di divenire il presupposto ed il risultato di quell'idea, giacchè, a questo proposito, esiste un'azione reciproca fatale.

SUPPLEMENTO II. - La realizzazione della salute - in quanto basileia tou Teou ed in quanto aftarsia - essendo attesa dal futuro, tutto quanto della salute si possedeva nel presente poteva essere compreso sotto il titolo di vocazione, klesis; vedi, per esempio, la seconda epistola di Clemente. In questo senso veniva la *gnosis* considerata come se fosse qualche cosa di esclusivamente preparatorio.

SUPPLEMENTO III. - Parrebbe che in alcuni ambienti la formola paolina riguardante la giustificazione e la salute da ottenersi mediante la sola fede, come già era accaduto durante la stessa epoca apostolica, assai spesso venisse fraintesa, almeno in parte, ed in parte servisse per scusare una eccessiva larghezza di manica nelle azioni della vita pratica. Coloro che si opponevano ad una disposizione di questo genere, e perciò anche alla formola che fu in vigore durante l'epoca apostolica, mostrano colla loro opposizione quanto poco avessero indovinato o compreso l'idea paolina di fede: imperocchè costoro non solamente posero capo alla formola « la fede e le opere » che divenne quasi una parola d'ordine, (quantunque con ciò non volessero denotare la legge ritualistica giudaica), ma ammisero pure, e non solamente in via d'ipotesi, che uno potesse avere la vera fede quantunque nel caso suo la fede restasse allo stato di fede morta od anche fosse commista ad una profonda immoralità. Vedi, sopra tutto, l'epistola di Giacomo ed il Pastore di Erma; quantunque la prima lettera di Giovanni proponga alla nostra considerazione questa massima (III, 7): « Colui che fa opere da giusto è giusto » (1).

(1) La formola « La giustificazione per la sola fede « venne realmente repressa nel secondo secolo; ma non potè essere completamente distrutta: vedi la mia dis-

Digitized by Google

SUPPLEMENTO IV. - Tuttavia, per quanto le aspettazioni escatologiche della letteratura apocalittica giudaica e quelle della letteratura cristiana possano rassomigliarsi, pure, qualora le si considerino sotto uno speciale aspetto, passa tra di loro una grande differenza, differenza la quale non si può fare a meno di considerare come importante. Dapprincipio, il vangelo lasciò da parte l'incertezza che regnava intorno alla consumazione finale di tutte le cose. È cosa veramente degna di nota, come quella che costituisce una delle principali caratteristiche delle speranze che i Giudei riponevano nel futuro, anche di quelle che si potevano considerare come le più precise, come il principio della fine, e cioè, il rovesciamento di tutte le potenze di questo mondo, e la fondazione del regno di Dio sulla serra, era espresso in modo assai più chiaro di quello che lo fosse l'esito finale ed il termine finale. Nè il giudizio universale, nè ciò che noi, standocene alla tradizione cristiana, chiamiamo col nome di paradiso e di inferno, si potrebbe descrivere come un possesso sicuro della fede giudaica nei primi periodi della storia del cristianesimo. Gli è solo nel vangelo di Cristo, in quel vangelo in cui tutto si trova subordinato all'idea di una giustizia superiore, e di una unione degli individui con Dio, che il giudizio universale e la condizione finale che aveva ad esserne la risultante, vengono ad apparire in modo abbastanza chiaro, sbocco sicuro di ogni meditazione. Non c'è dottrina che più di questa siasi fermamente conservata nelle convinzioni e nella predicazione di coloro che credettero in Cristo. La fantasia ebbe un bel sbrigliarsi qua e là, sotto la direzione della tradizione; essa potè a sua posta introdurre delle immagini brillanti, smaglianti e preziose tra la presente condizione e la sorte finale; il punto centrale della questione non cessò per questo meno di essere il grande giudizio del mondo, come non cessò di esserlo la certezza che i

---

sertazione: « *Gesch. D. Seligkeit allein durch den glauben in der alten K* ». Ztsch. f. Theol. u. Kirche, 1, pp. 82-105.

Digitized by Google

santi se ne sarebbero andati con Dio in cielo, mentre i cattivi sarebbero stati precipitati nell'inferno. In linea generale, però, mentre il giudizio si trovava intimamente connesso colla Persona stessa di Gesù, (vedi il simbolo romano, in cui le parole: « Kristes zonton kai nekron assai spesso negli scritti antichi vennero applicate al Cristo) la condizione morale dell'individuo ed il fiducioso riconoscimento della Persona di Cristo venivano messi in una relazione assai più stretta. A questo aderirono fermamente quei cristiani che erano provenienti dal gentilesimo. Sfogliate il Pastore, oppure la seconda Epistola di Clemente, od anche uno qualunque tra gli altri scritti cristiani primitivi, e riscontrerete che il giudizio, il paradiso e l'inferno, sono oggetti di importanza decisiva. Ma ciò sta a dimostrare come si scorgesse chiaramente il carattere morale del cristianesimo e che vi si aderiva fermamente. L'idea terrificante dell'inferno, ben lungi dal segnare un regresso nella storia dello spirito religioso, si deve dire piuttosto che costituisce una prova come e qualmente esso aveva finito per rigettare il punto di vista moralmente indifferente, ed era riuscito ad impadronirsi del dominio, in unione allo spirito etico.

§ 4. - Il vecchio testamento come fonte della conoscenza della fede (1).

Si riteneva che i detti contenuti nell'Antico Testamento, la parola di Dio, fornissero un materiale inesauribile per una più profonda conoscenza. I profeti cristiani si erano nutriti dell'Antico Testamento, i maestri cristiani avevano ad esso fatto ricorso per

(1) L'unica discussione che si possa considerare come completa dell'uso del Vecchio Testamento fatto da un Padre Apostolico, e della sua autorità, si è quella del Wrede, « *Untersuchungen zum I Clementsbrief* » (1891). Delle indagini preliminari eccellenti, le quali, però, non sempre si possono ammettere come perfettamente sicure, se ne trovano nella dissertazione dell'Hatch sulla Bibbia Greca, 1889. L'Hatch ha rimessa in vigore l'ipotesi emessa dagli studiosi più antichi, secondo la quale

Digitized by Google

apprendere quale fosse la rivelazione del passato, quale avesse ad essere il presente ed il futuro (Barn. I, 7), e perciò, in quanto erano dei profeti, si trovavano in grado di edificare le chiese; dal Vecchio Testamento si estraevano le risposte che era necessario dare a tutte le questioni che tutti i giorni venivano a spuntare incessantemente, giacchè si riteneva che ognuno potesse ritrovare nell'Antico Testamento tutto ciò che andava ricercando. I varii scrittori mettevano a contributo il sacro libro, quasi tutti allo stesso grado; imperocchè tutti si sentivano dominati dal presupposto che questo libro era un libro eminentemente cristiano, un libro che conteneva tutte le spiegazioni che potessero presentarsi come necessarie al presentarsi delle varie circostanze. Ci furono dei maestri, come, ad esempio, Barnaba, i quali fin dai periodi di tempo più primitivi si andarono vantando di trovare in esso delle idee di una speciale profondità e di uno speciale valore, e si servivano di queste per dare espressione alle varie difficoltà nelle quali si andavano imbattendo e che esigevano una soluzione. Le parole del Signore, per chiare che potessero essere, nel modo con cui erano allora conosciute, non pareva loro che potessero bastare ad appagare la sete ardente di conoscenza dalla quale si trovavano abbruciati, od a risolvere i problemi che continuamente andavano spuntando sul sentiero della vita (1); dapprincipio, l'origine ed anche la forma

---

probabilissimamente nel primo e nel secondo secolo ci sarebbero stati degli estratti sistematici dell'Antico Testamento (vedi più sopra). Questa ipotesi non è perfettamente provata (vedi Wrede, opera succitata, p. 65), ma assai difficilmente la si potrebbe rifiutare. L'istruzione catechetica e missionaria degli Ebrei della Diaspora aveva bisogno di collezioni di questo genere, e la loro esistenza pare provata dalle apologie cristiane e dai libri sibillini.

(1) C'è un fatto d'una importanza estrema ed è questo, che le parole del Signore venivano citate ed applicate alla lettera, e cioè nel loro senso letterale (specialmente per ciò che riguarda l'esposizione della morale cristiana) dagli autori ecclesiastici, quasi senza eccezione alcuna, fino a Giustino inclusive. La cosa corre ben diversamente per ciò che riguarda i teologi ed i padri di un'epoca posteriore a partire da Ireneo, epoca che è quella degli Gnostici.

Digitized by Google

parvero opporre delle difficoltà insormontabili al tentativo fatto onde ottenere una nuova soluzione mediante una nuova interpretazione. Ma i detti ed i fatti contenuti nell'Antico Testamento, se, da un lato, si presentavano, almeno in parte, come inintelligibili, o per lo meno offensivi, presi nel loro significato letterale, dall'altro, venivano pur sempre considerati come parola fondamentale. E questo rappresentava la condizione indispensabile perchè quei detti e quei fatti potessero essere interpretati nel modo che siamo venuti indicando. Ecco quali erano i principali punti di vista sotto i quali venivano considerando il Vecchio Testamento: *a*) da esso si assumeva la cosmologia monoteistica ed il modo di considerare il sistema della natura (vedi, per esempio, 1 Clem.); *b*) veniva usato per dimostrare che la venuta e tutta quanta la storia della vita di Gesù era stata preannunziata parecchi secoli prima del suo avveramento, anzi migliaia di anni prima dello stesso, e che la fondazione di un popolo nuovo, raccolto frammezzo a tutte le nazioni era stata predetta e preparata fin dapprincipio (1). *c*) Veniva

(1) Il primo a diportarsi in tal guisa non fu Giustino, giacchè questo era già stato fatto dal pseudo-Barnaba (vedi sopra tutto il cap. 13) e da altri. A proposito delle prove dedotte dalla profezia, vedi i miei *Texte und Unters. Bd 1, 3*, pp. 56-74. Il passo contenuto nella Praed. Petri (Clem. Strom. VI, 15, 128) è completissimo: « Emeis anaptixantes tas Biblous as eikomen ton profeton a men dià parabolon a de dia ainigmaton, a de autentikos kai autolexei ton Christon Iesoun onomanzonton euromen kai ten parousian autou kai ton tanaton, kai ton stauron kai tas loipas kolaseis pasas' osas epoiesan auto oi Ioudaioi kai ten eghersin kai ten eis ouranous analepsin pro tou Iersoluma kritenai, katos eghegrapto tauta panta a edei auton patein kai met'auton, a estai tauta oun epignontes episteusamen to teo dià ton ghegrammenon eis auton. Aiutato dall'Antico Testamento, il Dottore faceva risalire la religione cristiana fino alle origini del genere umano, e congiungeva quelle che si potrebbero chiamare col nome di preparazioni alla fondazione della comunità cristiana colla creazione stessa del mondo. I primi a diportarsi in tal guisa non furono gli apologisti, conciossiachè Bernaba ed Hermas, e, prima di loro, Paolo, l'autore della lettera agli Ebrei, ed altri ancora avevano già fatto altrettanto. Questo era indubbiamente per le classi più colte uno degli articoli della predicazione cristiana che produceva maggiore impressione. In questo modo la religione cristiana veniva ad avere un addentellato che, eccezion fatta della reli-

Digitized by Google

usato come di mezzo con cui verificare tutti i principii e tutte le istituzioni della chiesa cristiana, — il culto spirituale di Dio senza mistura di immagini, l'abolizione di tutte le prescrizioni ritualistiche legali, il battesimo, ecc. *d*) Il Vecchio Testamento veniva pure usato a scopo di esortazione, in conformità della regola *a minori ad majus*; quindi, se Dio puniva oppure premia questo o quello in questo od in quel modo, quanto più dobbiamo aspettarci che lo faccia a riguardo nostro, noi che viviamo oggi negli ultimi giorni, ed abbiamo ricevuto la clesis tes epanghelias. *e*) Coll'Antico Testamento si provava che il popolo ebreo era in errore, o non aveva mai stretta un'alleanza con Dio, oppure l'aveva rotta, che si era formato un falso concetto delle rivelazioni di Dio, e che, perciò, per lo meno, non aveva più alcun diritto al loro possesso. Ma oltre a tutto questo, *f*) c'erano nei libri dell'Antico Testamento, e, sopra tutto, nei Profeti e nei Salmi, un gran numero di detti — confessioni di fiducia in Dio e di aiuti ricevuti da Dio, confessioni di umiltà e di santo coraggio, testimonianze di una fede fatta per rovesciare il mondo e parole di conforto nelle tribolazioni, di amore e di comunione — che erano troppo elevate perchè vi si potesse cavillare sopra, e perfettamente intelligibili per ogni mente appena appena sveglia e spirituale. La chiesa si edificò su di que-

---

gione ebraica, faceva difetto a tutte le altre religioni del mondo. Ma per questa ragione noi dobbiamo grandemente guardarci dal pensare che i cristiani provenienti dal gentilesimo avessero compreso l'Antico Testamento essenzialmente per mezzo dello schema delle predizioni e del loro avveramento. L'antico Testamento è certamente il libro delle predizioni, ma per questa precisa ragione che è la rivelazione completa di Dio, la quale non ha bisogno di aggiunte ed esclude qualunque posteriore mutazione. L'avveramento storico sta solo a provare al mondo la verità di quelle rivelazioni. Fuor di vista e per completo è ancora tutto lo schema di ombre e di realtà. Date queste circostanze, ne viene a sorgere in modo perfettamente spontaneo e necessario la questione riguardante il valore ed il significato di Cristo, separatamente dalla confermazione dell'Antico Testamento. Però, qualora si vogliano lasciare in disparte i Gnostici, è un fatto indiscutibile che, prima che questa questione venisse a presentarsi sull'orizzonte, passò uno spazio di tempo abbastanza lungo, e cioè, essa non sorse sino ai tempi di Ireneo.

Digitized by Google

sto tesoro che era stato consegnato nelle mani dei Greci e dei Romani, e, nella percezione delle sue ricchezze, finì per radicarsi profondamente la convinzione che il santo libro dovesse contenere in ognuna delle sue righe la più elevata verità.

Però, il punto al quale si è accennato nel numero (e) cinque, abbisogna di maggiore spiegazione. La comunità cristiana possedeva profondamente la coscienza di essere il popolo di Dio, e questa coscienza deve essersi espressa, sopra tutto, nella posizione da essa assunta di fronte al Giudaismo, la sola esistenza del quale — anche lasciando perfettamente da un canto i reali attacchi che le dava — minacciava e di continuo la realtà stessa di questa coscienza. A questo proposito, la legge di conservazione si trovò ad essere aiutata da una certa qual antipatia che i Greci ed i Romani nutrivano in riguardo del Giudaismo. Perciò, da tutte le parti, il Giudaismo quale allora esisteva, veniva abbandonato come se si fosse trattato di una setta giudicata e rigettata da Dio, come se si fosse trattato di una società di ipocriti (1), come se fosse stato una sinagoga di Satana (2), come se fosse stato un popolo sedotto da un angelo del male (3), e si dichiarava apertamente

---

(1) Vedi Didache, 8.

(2) Vedi l'Apocalisse di Giovanni, II, 9; III, 9; però vedi pure i « *Giudei* »; nel vangelo di Giovanni e di Pietro. Quest'ultimo tenta di scolpare quasi per completo Pilato, e fa ricadere tutta la colpa della crocifissione sui Giudei e su Erode, sui quali fa ricadere pure tutta la responsabilità.

(3) Vedi Barnaba, 9, 4. Nella Seconda Epistola di Clemente si dice dei Giudei: oi dokountes echein teon; « cfr. Praed. Petri in Clem. Strom. VI, 5, 4 I: mede kata Ioudaious sebeste kai gar ekeinoi monoi oiomenoi ton teon ghignoskein ouk epistantai, latreuontes anghelois kai archangnelois, menì kai selene, kai ean me selene fanè, sabbaton ouk agousi to lekomenon proton, oudè neomenian agousin, oudè azuma oudè eorten, oudè megalen emeran. (Cfr. Diognete 34). Anche Giustino non dà dei Giudei un giudizio più favorevole di quello che dà dei gentili, anzi si può dire che sia assai meno favorevole; vedi Apol. I, 37, 39. 43, 44. 47, 53, 60. Per un altro verso, Aristide (Apol. c. 14, sopratutto secondo il testo siriaco) si trova verso i Giudei assai più favorevolmente disposto e li scusa assai più. Assai istruttive sono le parole di Plinio contro ed a proposito dei Giudei in « *Acta Pionii* », c. 4.

Digitized by Google

che i Giudei non avevano più alcun diritto al possesso del Vecchio Testamento. Però, le opinioni differivano grandemente quando si trattava di discutere della storia primitiva della nazione e delle relazioni in cui la stessa si trovò col vero Dio. Mentre, da un lato, c'eran di quelli i quali negavano assolutamente che tra Dio e questa nazione fosse intervenuto un patto di salute, ed a questo proposito riconoscevano in Dio semplicemente l'esistenza di una intenzione di stringerlo (1), intenzione che non era mai stata mandata ad effetto, in causa della profonda inclinazione che quel popopolo aveva per l'idolatria, altri ammettevano vagamente che questa relazione avesse realmente esistito ; ma anche costoro riferivano tutte le promesse contenute nell'Antico Testamento al popolo cristiano (2). Mentre i primi, nell'osservanza della lettera della legge, nella questione della circoncisione, nel sabato, nei precetti noachici quali sarebbero quelli riguardanti i varii generi di cibi permessi, ecc., scorgevano una prova lampante della bassa tentazione alla quale il popolo ebreo venne sottoposto ed alla quale soccombette (3), gli altri scorgevano nella circoncisione un se-

(1) Barn, 4, 6, 14: I. L'autore della Praed. Petri deve aver avuto della questione un concetto uguale.

(2) Giustino nel Dialogo con Trifone.

(3) Barn. 9. Qualora si supponesse possibile il passar sopra a quanto egli dice al cap. 6-10 come se si trattasse di una stranezza e di un capriccio, ponendolo da un canto come si fa con cose indifferenti o fuor di carreggiata, si comprenderebbe assai malamente quale fosse la posizione di Barnaba di fronte al Vecchio Testamento. Qui non c'è nulla che non sia metodico, e quindi non c'è nulla di arbitrario. Le spiegazioni di Barnaba si trovano rigorosamente vincolate dall'idea spirituale che egli ha di Dio, e dalla convinzione che tutte le cerimonie giudaiche sian opera del demonio. Questi sono concetti tanto poco estranei a Barnaba che, anche solo per essi, egli si sarebbe sentito costretto a dar di frego a tutto quanto l'Antico Testamento. Per esempio, il solo racconto di Abramo che circoncise i suoi schiavi sarebbe bastato a costringere Barnaba ad annullare l'autorità dell'Antico Testamento, qualora non fosse riuscito a darne una interpretazione al tutto particolare che salvasse la capra ed il cavolo. Ed ei fece tutto questo, combinando altri passi della Genesi colla narrazione, e poscia riscontrando che quei passi non parlavano più di circoncisione, ma riguardavano solamente una predizione del Cristo crocifisso.

Digitized by Google

gno (1) dato da Dio, ed in forza di talune considerazioni al tutto particolari riconoscevano che l'osservanza letterale della legge rappresentò per un certo lasso di tempo l'intenzione ed il comando di Dio, nonostante che la giustificazione non potesse mai scaturire da una tale osservanza. E con tutto ciò, anche costoro nel senso spirituale scorgevano l'unico vero senso, che i Giudei avevano negato, e ritenevano che il fardello delle cerimonie legali avesse rappresentato una necessità pedagogica di fronte ad un popolo dalla dura cervice e troppo proclive all'idolatria, e cioè, avesse rappresentato una difesa del monoteismo, ed al segno della circoncisione davano una interpretazione che, ben lungi dall'esser un benefizio concesso ad Israele, diveniva piuttosto il contrassegno dal quale si dovesse giudicare dell'esecuzione del giudizio pronunziato su di lui (2).

In tal modo, in tutti i tempi, Israele stava a rappresentare una pseudo chiesa. In realtà, il popolo antico non aveva preceduto il popolo nuovo, e cioè il popolo cristiano, nemmeno per ragione di tempo; conciossiachè, quantunque la chiesa avesse fatta la sua apparizione solamente negli ultimi giorni, pure dessa era stata preannunziata e creata da Dio fin dapprincipio. Perciò, il popolo più giovane si può dire realmente che sia il popolo più antico, e la nuova legge si può dire con assai maggiore verità che sia la legge d'origine (3). Però, tutti quei patriarchi e quei profeti

(1) Barn. 9, 6: all'ereis kai men peritetmetài o laos eis sfraghìda.

(2) Vedi le esposizioni di Giustino nel Dialog. (sopra tutto 16, 18, 20, 30, 40-46; Von Engelhardt, « *Christenthum Justin's* », p. 429. Giustino pone i tre apprezzamenti l'uno accanto all'altro. (1) Che la legge cerimoniale rappresentava una misura pedagogica di Dio di fronte ad un popolo di dura cervice, sempre proclive all'idolatria. (2) Che la stessa — alla pari della circoncisione — doveva rendere il popolo cospicuo, perchè in esso si sarebbe verificato il giudizio di Dio, secondo i disegni prestabiliti da Dio. (3) Che nel culto legale e cerimoniale dei Giudei si addimostra la particolare depravazione e la particolare malvagità di quella nazione. Ma Giustino concepiva il Decalogo come la legge naturale della ragione, e perciò lo distingueva in modo definitivo dalla legge cerimoniale.

(3) Vedi Ztschr. für K. G., I, p. 330.

Digitized by Google

e tutti quegli altri uomini di Dio, i quali vennero favoriti delle speciali comunicazioni della parola di Dio, nel loro interno nulla ebbero di comune col popolo ebreo. Ei sono gli eletti di Dio, i quali si distinguono dagli altri per avere camminato nelle sue vie, e si debbono considerare come i precursori ed i Padri del popolo cristiano (1). I documenti che sono giunti fino a noi non danno alcuna risposta alla questione che consiste nel sapere in qual modo quei sant'uomini fecero la loro apparizione esclusivamente o quasi esclusivamentr frammezzo al popolo giudaico e non anche frammezzo agli altri popoli.

§ 5. La Conoscenza di Dio e del mondo. Modo di apprezzare il mondo.

La conoscenza della fede era, sopra tutto, la conoscenza di Dio come essere unico, sovramondano, spirituale (2), ed onnipotente (pantokratos); Dio è creatore e governatore del mondo, e perciò è Signore (3). Ma siccome Egli ha creato il mondo costituito come un

(1) Questa è l'opinione unanime degli scrittori dell' epoca sub-apostolica. I cristiani sono il vero Israele: e perciò loro appartengono quei titoli di onore che in passato appartennero ad Israele. Essi sono le dodici tribù, e perciò, Abramo, Isacco e Giacobbe, sono veramente i Padri dei cristiani. Questo concetto, intorno al quale non era permesso divagare, non è possibile farlo risalire in tutti i luoghi fino all'apostolo Paolo. Gli uomini di Dio dell'Antico Testamento furono, almeno fino ad un certo punto, dei cristiani. Vedi Ignaz. Magn. 8, 2: oi profetai katà Criston Iesoun ezesan.

(2) Naturalmente Dio veniva concepito e rappresentato da quei cristiani che erano sprovvisti di cultura, come se fosse qualche cosa di corporeo; ma a rappresentarlo così non erano solamente le persone incolte, come lo provano le controversie più recenti (e. g. Orig. Contro Melitone; Vedi pure Tertulliano, *De Anima*). Trattandosi di persone colte, l'idea di attribuire a Dio un corpo la si può far risalire fino alle influenze stoiche; nel caso, in quella vece, delle persone incolte, le idee popolari venivano a cooperare coi detti contenuti nell'Antico Testamento presi alla lettera, e coll'impressione delle immagini apocalittiche.

(3) Vedi Giovanni IV, 22; emeis prosknoumen o oidamen. I Clem. 59 3, 4; Hermas, Mand. I; Praed. Petri in Clem. Strom. VI, 5, 9: ghinoskete oti eis teos

Digitized by Google

tutto mirabilmente ordinato (concezione nonoteistica della natura) (1) perchè servisse all'uomo (2), cosi Egli è al tempo stesso il Dio della bontà e della redenzione (Teos soter), la vera fede di Dio come anche la vera conoscenza che di Lui si può avere in quanto è Padre (3), vien resa perfetta esclusivamente colla conoscenza

---

estin, os archen panton epoiesen, kai telous exousian ekon. Aristide. Apol. 15 (Syr.); « I cristiani conoscono Dio creatore del cielo e della terra e credono in Lui ». Cap 16 : « i cristiani sono degli uomini che conoscono Dio, lo pregano di quelle cose che Egli può loro concedere, e che possono loro abbisognare e le ricevono. » (Similmente Giustino). Questo grido lo ascoltiamo emesso come un grido di gioia dagli scritti dei cristiani antichi provenienti dal gentilesimo. « Noi conosciamo Dio l'Onnipotente ; la notte della cecità è passata » (Vedi E. G. 2 Clem. c. I) Dio è despotes, designazione che viene usata assai di frequente (è rara, però, nel Nuovo Testamento). Ancor più frequentemente troviamo kurios. In qualità di Signore e di Creatore, Dio viene pure chiamato col nome di Padre (del mondo), come in Clem. 19, 2 : o pater kai ktistes ton sumpantos kosmou; 35, 3 : demiourgos kai pater ton aionon. Quest'uso del nome di Padre per denotare il Dio supremo si sa che era famigliare ai Greci, ma i soli cristiani furono gelosissimi di questo nome. La creazione dal nulla venne messa apertamente in evidenza da Hermas, vedi Vis. I, I, 6 e le mie note a proposito di questo passo. Negli Apocrifi cristiani, nonostante la vivacità che vi assume l'idea di Dio, gli angeli vi occupano il medesimo posto che occupavano presso i Giudei, e cioè, precisamente quel posto che occupano nelle speculazioni giudaiche. Stando ad Hermas, e. g., tutte le azioni di Dio vengono fatte per mezzo di appositi angeli, anzi, il Figlio stesso di Dio viene rappresentato da un angelo speciale, e cioè da Michele, ed opera per mezzo di quest'ultimo. Ma pare che fuori dell'Apocalisse si nutrisse ben poco interesse per gli angeli buoni.

(1) Vedi a mò d'esempio, I Clem. 20.

(2) Questo si riscontra assai di frequente negli Apologisti : vedi pure Diogn. 10 2 : ma Hermas, Vis. II, 4, I; vedi pure Cels. ap. Orig. IV, 23) dice : dià ten ekklesian, o kosmos katertiste (cfr. I, I, 6, e le mie note a proposito di questo passo). Aristide (Apolog. 16) dichiara essere sua convinzione che « le belle cose » e cioè il mondo, vengon mantenute esclusivamente per i cristiani ; vedi, inoltre, le parole (I, c.) : io non dubito affatto che la terra continui ad esistere (esclusivamente) in seguito alle preghiere dei cristiani ». Anche gli scrittori giudaici di Apocalissi si aggiravano fra le formole, che il mondo fosse stato creato per l'uomo, e che fosse stato creato per la nazione giudaica. Le due formole si escludono a vicenda. Singolare è quanto vien detto nella preghiera eucaristica della Didache, 9, 3 ektisas ta panta eneken ton onoma tos sou.

(3) Dio viene chiamato col nome di padre (1), in relazione al Figlio (e questo avviene frequentissimamente) (2), come Padre del mondo (vedi più sopra) (3), come

Digitized by Google

dell'identità del Dio della creazione e del Dio della redenzione. Però, la redenzione era necessaria, perchè, in principio, l'umanità e con essa il mondo era caduta sotto la podestà dei demonii (1),

---

essere misericordioso che ha dato prova di essere buono, ha dichiarata quale sia la sua volontà, ed ha chiamati i cristiani col nome di figli suoi (I Clem. 23, I: 29, I; 2 Clem. I, 4; 8, 4; 10. 1; 14, 1; vedi l'indice dell'edizione fatta dallo Zahn delle Epistole di Ignazio; Didache, 1. 5; 9, 2, 3; 10, 2). Quest'ultimo uso non è veramente comunissimo; esso manca per completo, per esempio, nella Epistola di di Barnaba. Inoltre, Dio vien pure chiamato pater tes aleteias, come fonte di ogni verità (2 Clem. 3, 1: 20, 5: teos, t. aleteias. L'identificazione del Dio onnipotente della creazione col Dio misericordioso della redenzione, è un tacito presupposto di tutte le dichiarazioni fatte intorno a Dio, tanto se si trattasse di persone colte, quanto se si trattasse di persone ignoranti. Si trova pure espresso assai spesso (vedi, sopra tutto, le Epistole Pastorali), assai più di frequente da Hermas, (Vis, 1, 3, 4), per quel tanto che la dichiarazione intorno alla creazione del mondo si trova strettissimamente unita con quella intorno alla creazione della chiesa santa. Per ciò che riguarda la designazione di Dio, quale vien fatta nel simbolo romano, in cui si parla di Dio chiamandolo « Padre Onnipotente », probabilmente si può ammettere quella triplice esposizione.

(1) L'attuale dominio dei malvagi demonii, ossia di un malvagio demonio, veniva presupposto precisamente come si presupponeva per l'uomo la necessità della redenzione, la quale veniva considerata come il risultato di quel dominio. La convinzione secondo la quale il corso del mondo (la politeia en to kosmo: i latini più tardi fecero uso della parola *Saeculum*) sia determinato dal demonio, e che il re delle tenebre vi eserciti il suo dominio (Barnaba), venne ad occupare un posto di prim'ordine in quei luoghi in cui maggiore espressione ottennero le speranze escatologiche. Ma, in quella vece, in quei luoghi in cui la salute viene fatta consistere nella conoscenza e nell'immortalità, quivi si pensa che l'uomo venga liberato dalla ignoranza e dalla debolezza. Noi possiamo pure ammettere con certezza che questa, in ultima analisi, dagli scrittori venisse attribuita all'azione dei demonii. Ma altra cosa è il dire che il giudizio si trovava governato dalla fantasia che in tutto vede l'attività di uno spirito malvagio, ed il dire, in conseguenza di una riflessione teoretica, che l'impressione dell'universale ignoranza e dell'universale mortalità si trova basata sulla presupposizione di demonii che vi hanno data esistenza. Anche a questo proposito noi dobbiamo notare due serie di idee le quali si trovano intercalate ed in lotta tra di loro nei varii credo dei periodi più antichi; la serie religiosa tradizionale, la quale si basa sopra di un concetto fantastico della storia, essenzialmente identico al concetto apocalittico giudaico: vedi, a mo' d'esempio, Barn. 4-ed il concetto empirico moralistico (vedi 1 Clem. 2, 2-7, per ciò che

Digitized by Google

ossia dello spirito del male. Per ciò che riguarda l'origine di questo dominio, in principio non esisteva alcuna teoria universalmente accettata; ma la convinzione sicura ed universale era questa, che la condizione presente ed il corso presente del mondo non è più

---

riguarda una discussione di un certo valore, od anche Praed. Petri in Clem. Strom. VI, 5, 39, 40), il quale vien sostenuto dal fatto che gli uomini caddero nell'ignoranza, nella debolezza e nella morte (2 Clem. 1, 6 : o bios emon olos allo ouden enei me tanatos). Però, probabilmente, in nessun altro punto, eccezion fatta dell'anastasis sarkos, come in questo, lo spirito, il concetto religioso è restato attaccato con tanta tenacia, ed è riuscito a prevalere, sopra tutto nell'epoca della quale ci andiamo occupando. La sua tenacia si può spiegare, fra l'altro, coll'impressione vivace prodotta dal politeismo che circondava per ogni dove le cristiane comunità. Anche in quei luoghi in cui le divinità nazionali venivano considerate come idoli — e questa era probabilmente la regola, vedi Praed. Petri, 1, c ; 2 Clem. 3, I ; Didache, 6 — assai difficilmente si potrebbe fare a meno di ammettere che sotto gli idoli si ritenesse nascondersi i demonii, giacchè altrimenti non si riuscirebbe a spiegare la paurosa potenza dell'idolatria. Però, e da un altro lato, anche una riflessione calma ed un temperamento di spirito contrario a tutti gli eccessi religiosi deve aver accettato di buon grado la presupposizione dell'esistenza di demonii che facessero tutto il possibile per governare il mondo e l'uomo. In base a questa presupposizione, che si trovava ampiamente diffusa fra i Greci, l'umanità veniva ad apparire come sollevata da un peso, e perciò la presupposta capacità di redenzione si poteva assai ampiamente giustificare. Partendo dalla presupposizione che il bisogno di redenzione era dovuto per completo all'ignoranza ed alla mortalità, alla presupposizione che il bisogno di redenzione si trovasse basato su di una condizione dell'uomo, della quale egli non fosse responsabile, e cioè, alla carne, non c'era che un passo, o poco più di un passo. Ma questo passo, che avrebbe condotto o al dualismo, (Gnosi eretica) od all'abolizione della distinzione che si faceva tra il morale ed il naturale, non venne fatto in seno alla chiesa. La serie escatologica delle idee, unitamente alla tesi che vi andava annessa secondo la quale la morte, il male ed il peccato fecero la loro entrata nell'umanità ad un dato momento storico, in cui i demonii presero possesso del mondo, marcava un limite che in taluni punti si trovava superato, ma che finì per essere mantenuto. Abbiamo, perciò, il fatto assai notevole che, per un verso, l'escatologia cristiana primitiva (giudaica) mise in luce e mantenne una disposizione in cui il regno di Dio e quello del mondo (regno del demonio) venivano considerati come due cose fra di loro in perfetta opposizione (dualismo pratico), mentre, e per un altro verso, rigettava il dualismo teoretico. Però, la redenzione per mezzo del Cristo nella serie delle idee apocalitiche escatologiche veniva concepita essenzialmente come qualche cosa che apparteneva per

Digitized by Google

quello stabilito da Dio in principio, ma quello introdotto dal demonio. Però, coloro i quali credettero in Dio, l'Onnipotente Creatore, e vissero in attesa della trasformazione della terra, nonchè nell'attesa del dominio visibile che Cristo doveva venire ad assumere sulla terra, costoro non potevano esser sedotti ad accettare un dualismo nel principio (Dio ed il diavolo: lo spirito e la materia). La credenza in Dio, il creatore, e le speranze escatologiche preservarono le comunità dal dualismo teoretico che era tanto facile ad insinuarsi, dualismo che esse sfioravano appena in non poche questioni particolari, e che minacciava di andare a dominare i loro sentimenti. Rimaneva in vigore la credenza secondo la quale il mondo è di Dio, e perciò è buono. Si faceva distinzione tra la costituzione presente del mondo, che è destinato alla distruzione e l'ordine futuro del mondo stesso, che ha da essere una gloriosa « *Restitutio in integrum* ». La teoria cosmica secondo la quale il

---

completo al futuro, conciossiachè la potenza del demonio non veniva rovesciata, anzi la si poteva considerare come in un incremento continuo (ossia essa era virtualmente vinta fra i credenti, ma aumentava di continuo fra coloro che non credevano) dalla prima venuta di Cristo, e perciò il periodo di tempo che deve passare tra la prima e la seconda venuta di Cristo appartiene all'autos o aion (vedi Barn. 2, 4; Herm. Sim. I; 2 Clem. 6, 3: estin de outos o aion kai o mellon duo echtroi outos leghei moicheian kai ftoran kai filargourian kai apaten, ekeinos de toutois apostassetai, Ignaz. Magn. 5, 2). Per questa stessa ragione, la seconda venuta di Cristo deve, in modo al tutto naturale, essere assai prossima, imperocchè solamente per essa la prima venuta di Cristo si può dire veramente che abbia il suo valore completo. L'impressione penosa che la prima venuta di Cristo non avesse apportato alcun esterno cangiamento (i pagani, inoltre, si facevano beffe delle sofferenze dei cristiani) doveva restare distrutta dalla speranza di questo prossimo ritorno. Ma la prima venuta aveva il suo significato perfettamente indipendente nella serie di idee che consideravano il Cristo in atto di redimere gli uomini dall'ignoranza e dalla mortalità; imperocchè la conoscenza già era stata concessa ed il dono dell'immortalità naturalmente poteva venir dispensato solo dopo che avesse avuto termine questa vita, ma allora veniva dispensato immediatamente. Perciò la speranza di un prossimo ritorno del Cristo si riduceva, in quanto ad effetto, ad un bel zero, non veniva sentita come non era posta da un canto come tale, perchè essa rappresentava ancora un'aspettativa vivente del regno terreno di Cristo.

Digitized by Google

mondo sarebbe un tutto articolato, teoria che venne già proclamata dagli stoici, e che si trovò ad essere corroborata dal monoteismo cristiano, anche qualora avesse potuto essere appresa dalle masse ignoranti, non avrebbe avuto bastante vigore per poter lottare coll'impressione della malvagità del corso di questo mondo, e della volgarità di tutte le cose materiali. Ma la salda credenza che si aveva nella onnipotenza di Dio, e la speranza di una prossima trasformazione del mondo che si trovava basata sull'Antico Testamento, assunse l'aspetto di una assoluta disuguaglianza di tutte le cose visibili e sensibili, e non permise che si addivenisse ad una conclusione teoretica, nel senso di un dualismo di principio, conclusione che si avrebbe dovuto trarre dall'obbligo pratico di rinunziare al mondo, oppure dalla profonda sfiducia colla quale si rimirava la carne.

§ 6. La fede in Gesù Cristo.

I. — Con quella stessa sicurezza con cui la redenzione veniva attribuita a Dio stesso, Gesù Cristo (o soter emon) era considerato come il Mediatore di quella redenzione. Perciò, la fede in Gesù era, anche per i cristiani venuti dal gentilesimo, un compendio del cristianesimo. Gesù viene designato per antonomasia col nome di Dio (1), o kurios (emon), giacchè noi dobbiamo ricordarci dell'uso antico di questo titolo. Tutto ciò che è venuto a far parte, oppure

(1) Nessun altro nome venne attribuito al Cristo con altrettanta fermezza come quello di kurios; una dimostrazione particolarmente chiara di tutto questo la si può riscontrare in Novaziano, De Trin. 30, il quale argomenta contro gli eretici adozianisti e modalistici in tal guisa: « *Et in primis illud retorquendum in istos qui duorum nobis deorum controversiam facere praesumunt, scriptum est, quod negare non possunt*: « *quoniam unus est dominus.* » *De Cristo ergo quid sentiunt? Dominum esse, aut illum omnino non esse? Sed dominum illum omnino non dubitant. Ergo si vera est illorum ratiocinatio, jam duo sunt domini* ». Su kurios = despotes, vedi più sopra, in nota.

Digitized by Google

che verrà a far parte dell'economia della salute, vien fatto risalire al « Signore ». La trascuratezza di cui fanno mostra i primitivi cristiani scrittori nell'applicare questa parola ai singoli casi particolari (1) sta a dimostrare che, trattandosi di una relazione religiosa, in quanto questa rappresentava una riflessione sul dono della salute, Gesù poteva occupare direttamente il posto che compete a Dio. L'invisibile Iddio è l'autore, Gesù è il Rivelatore ed il Mediatore, di tutti i benefizii salvifici. Il soggetto finale si trova ad essere rappresentato nel soggetto più vicino, ed assai spesso non si ha affatto occasione alcuna di distinguere espressamente tra di loro, come se il posto che occupa ed il contenuto della rivelazione di salute che si verificò in Gesù Cristo coincidesse col posto occupato e col contenuto della volontà salvifica di Dio stesso. Eppure, generalmente, le preghiere venivano rivolte a Dio: ciò per lo meno avveniva nel corso del primo secolo (lasciando da un canto le preghiere contenute negli *Act. Joh.* del pseudo Leucius) La formola usuale era piuttosto questa: Teo exomologoumeta dià I. chr. — Teo doxa dia I. chr. (2).

(1) Particolarmente istruttivi sono gli esempi che, a questo proposito, si trovano nell'Epistola di Barnaba e nella seconda Epistola di Clemente. Clemente (Ep. I) parla solo della fede in Dio.

(2) Vedi I Clem. 59-61 Didake, c. 9, 10. Eppure Novaziano (De Trin. 14) riproduce esattamente l'antica idea. « Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax judicetur ». Quale Mediatore, quale sommo sacerdote, ecc., naturalmente sempre ed in tutti i luoghi Cristo viene invocato dai cristiani, ma queste invocazioni sono una cosa e la preghiera formale ne è un'altra. L'idea della congruenza della volontà di Dio di salvare gli uomini colla rivelazione della salute che venne per mezzo del Cristo, ebbe in seguito una continuazione nella congruenza di questa rivelazione della salute colla predicazione universale dei dodici scelti apostoli (vedi più sopra), radice del principio cattolico di tradizione. Ma gli apostoli non divennero mai oi kurioi, quantunque i concetti di didache (logos) Kuriou, didachè (kerugma) ton apostolon non si potessero scambiare come non si potevano scambiare quelli di logos teou e logos Christou. La formola completa sarebbe stata logos teou dià Iesou Christou dià ton apostolou. Ma siccome i soggetti introdotti da dià sono mezzi scelti e perfetti, così l'uso religioso permise che si abbreviasse.

Digitized by Google

2. — Quanto ai cristiani provenienti dal gentilesimo, costoro non comprendevano affatto il significato del concetto secondo il quale Gesù è il Cristo (Messiah), e la designazione di « Christos », nelle loro comunità, o venne soppressa, oppure venne conservata allo stato di puro e semplice nome (1). Ma anche qui, e per mezzo dell'Antico Testamento, ognuno si ricordava del significato della parola, e le annetteva un significato, ma era ben lungi dal riscontrare nello stesso che Gèsù è l'Unto del Signore, accettando questa come se fosse un'espressione chiara della dignità che era tutta sua. Gli è per ciò che quella dignità doveva venir espressa con altri mezzi. Ciononostante, la serie escatologica delle idee finiva per collegare fra di loro strettissimamente i cristiani provenienti dal gentilesimo colle più antiche idee intorno a Gesù. Nella confessione secondo la quale Dio scelse (2) e preparò (3) Gesù, che

---

(1) Nell'epistola di Barnaba « Gesù Cristo » e « Cristo » vengono ad apparire ciascuno una volta, ma « Gesù » vi apparisce due volte : nella Didache « Gesù Cristo », una volta, « Gesù » tre volte. Solamente nella seconda metà del secondo secolo, se non vado errato, la designazione di « Gesù Cristo » o semplicemente di « Cristo » venne in voga, andando a finir ognor più nella semplice espressione di « Gesù ». Eppure quest'ultima designazione — e ciò non deve recar meraviglia — pare che continuasse ancora assai a lungo nelle preghiere regolari. E degno di nota come nel Pastore non si trovi fatta alcuna menzione nè del nome di Gesù nè di quello di Cristo. Anche il vangelo di Pietro dice ò kurios dove gli altri vangeli si servono di questi nomi.

(2) Vedi I Clem. 64: o teos'o eklexamenos ton Kurion Iesoun Chiston Kai emas di autou eis laon periousion doe k.t.l. E assai istruttivo il pensare ed il tener nota che ovunque si trova espressa l'idea di elezione, anche la comunità immediatamente si faceva a pensarla, conciossiacchè in realtà l'elezione del Messia non aveva altro scopo allo infuori di quello di eleggere o chiamare la comunità ; Barn, 3, 6 : o laos on etoimasen en to egapemeno autou Herm. Sim. V. 2: eklexamenos doulon tina piston kai Euareston, V. 6. 5. Giustin, Dial. 48 ; me arneistai oti outos estin o Christos, ean fainetai os antropos ex antropon ghenneteis kai ekloghè ghenomenos eis to Christon einai apodeiknuetai.

(3) Vedi Barn. 14, 5; Iesous eis touto e toimastes ina... emas lutrosamenos ek ton skotous diatetai en emin diateken logo. La stessa parola riguardante la chiesa, l. c. 3, 6 e 5, 7: autos eauto ton laon ton kainon etoimazon, 14 6,

Digitized by Google

Gesù è un angelo (1) od il servo di Dio (2), che Egli giudicherà i vivi ed i morti (3), ecc., si viene a dare un'espressione alle idee che allora correvano intorno a Gesù, in seno alle comunità di origine cristiano gentile, idee che sono improntate al pensiero che Egli è il Cristo chiamato da Dio, ed al quale da Dio stesso venne affidata

---

(1) « Angelo » è un termine antichissimo col quale si designava il Cristo (vedi Giustino, Dial.) termine che riuscì a mantenersi fino all'epoca della controversia nicena, ed è espressamente reclamato in questo senso dal trattato di Novaziano-De Trin., II 25, (il termine venne preso da taluni passi dall'Antico Testamento che venivano applicati al Cristo). Però, in linea generale, non si deve prendere nel senso che stesse a denotare la natura, ma semplicemento l'ufficio del Cristo in quanto tale, quantunque la questione fosse tutt'altro che chiara. C'erano dei cristiani i quali se ne servivano per designare la natura, e fin dai tempi più antichi troviamo questa idea contraddetta. (Vedi Apoc. Sophoniae, ed Stern, 1886, IV. fragm. p. 10 : « Egli non stabilì che venisse a noi alcun angelo, nè alcun arcangelo nè alcun'altra potenza, ma egli stesso si trasformò in uomo per poter venire a noi a liberarci » Cfr. il parallelo assai degno di nota dell'Ep. a Diogn. 7, 2..... ou kataper an tis eikaseien antropos, upereten tina pempsas e anghelon e arkonta e tina ton dieponton ta epigheià e tiua ton pepisteumenon tas en ouranois deoikeseis, all'auton ton techniten kai demiourgon ton olon K. t. l.) Eppure tutto ciò non riuscì a porre un termine alla grande controversia, ed a quella guisa che la dottrina del Logos scomparve solo a poco a poco, così anche la designazione di « Angelo » solo a poco a poco si fece innocua e finì per scomparire del tutto.

(2) Pais (Isaiah) : pare che questa designazione che assai spesso si trova unita a Iesous ed agli aggettivi aghios ed egapemenos (vedi Barn. 3, 6 : 4, 3 : 4, 8 : Valentino, ap. Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52, e l'Ascensione di Isaiah) in principio sia stata assai usuale. Infallantemente, aveva le sue scaturagini nella cerchia delle idee messianiche, e le sue basi si possono far consistere nell'idea di elezione. É cosa interessantissima l'osservare come a poco a poco venne a cadere in disuso fino a che scomparve del tutto. Venne conservata assai più a lungo nelle preghiere liturgiche : vedi I Clem. 59, 2 ; Barn 61 : 9, 2; Atti, iii, 13, 26 : iv, 27, 30; Didache, 9, 2, 3; Mart Polyc. 14, 20; Act. Pauli et Teclae, 17, 24; Sibyl. I, v, 324, 331. 364; Diogn. 8, 9, 10 o agapetos pais 9, I ; vedi pure Ep. Orig. Ad Afric. Init. ; Clem. Strom. VII, I, 4 : o monoghenes pais e la mia nota su Barn. 6, I. Nella Didache (9, 2) in un posto, Gesù, alla pari di Davide, viene chiamato col nome di « Servo di Dio ». Barnaba, il quale chiama Cristo col nome di « Benamato », si serve della stessa espressione per denotare la chiesa (4, I, 9); vedi pure Ignaz. Ad Smyrn.

(3) Vedi l'antico simbolo romano e gli Atti, X. 42 ; 2 Tim. Iv, I ; Barn. 7, 2 ; Polyc. Ep. 2, I : 2, Clem. 2. I; Hegesip. in Eusebio, H. E. III, 20, 6: Giustino, Dial. 118.

Digitized by Google

una missione (1). Inoltre, esisteva una designazione antichissima che si trovava assai diffusa nella cerchia dei discepoli, ed era intelligibile sopratutto ai cristiani venuti dal gentilesimo, quantunque non si possa dire che fosse troppo frequente ed a poco a poco venisse a scomparire, e questa era la designazione di « *Maestro* » (2).

3. — Ma la più antica tradizione parla di Gesù non solamente come Kurios soter, e didaskalios, ma anche come « o uios tou teou », ed a questo nome aderirono fermamente quelle comunità cristiane che erano provenienti dal gentilesimo (3). Da questo ne segue immediatamente che Gesù appartiene alla sfera di Dio, e che, come vien detto nella predicazione più antica che sia giunta fino a noi (4), ognuno deve credere che Egli è « os Peri Teou ». Questa for-

---

(1) Naturalmente non si può affatto dubitare che il termine « Cristo » volesse dire « Unto » (anche Aristide, se le correzioni del Nestle sono giuste, l'Apolog. di Giustino, I, 4 ed altri passi non giustificano affatto un dubbio qualunque a questo riguardo). Ma il significato ed il valore di questa unzione è cosa quant'altra mai oscura. Giustino dice: (Apol. 11, 6) Christos men katato kechristai kai kosmesaita panta di autou ton teon leghetai e perciò (vedi Dial. 76 in fine) in questa designazione noi riscontriamo una espressione del significato cosmico di Cristo.

(2) Vedi gli Apologisti Apostolici K. O (Text. U. Unters. 11, 5, p. 25) proorontos tous logous tou didaskalou emon, ibid, p. 28: ote etesen o didaskalos ton arton, Ibid. p. 30: proeleghen ote edidasken. Apost. Const. (scritto riginale) III, 6 : autos o didaskalos emon kai kurios. III, 7 : o kurios kai didaskalos emon eipen III, 19 : III, 20 : V, 12 : I Clem. 13, I..... ton logon tou kuriou Iesou, ous elalesen didaskon t. Polyc. Ep. 2 : mnemoneuontes on eipen o kurios didaskon. Ptolem. ad Floram, 5 : e didaskalia tou soteros.

(3) La formola battesimale che ovunque si era ormai naturalizzata in questo periodo di tempo, fu quella che sopra tutto la conservò. L'aggiunta di idios prototokos è degna di nota. Monoghenes (= figliuolo unico e prediletto) non è comune; si riscontra solamente in Giovanni, in Giustino, nel simbolo della chiesa romana ed in Mart. Polyc. (Diogn. 10, 3).

(4) La cosi detta 2 Epist. di Clem. incomincia con queste parole : Adelfoi, outos dei emas fronein peri Iesou, os peri teou, os perì Christou zonton kai nekron, (quest'ordine nel quale il giudice viene ad apparire come il più elevato si riscontra pure in Barn. 7 2), kai ou dei emas mikra fronein peri tes soterias emon en to gar fronein emas mikra peri autou, mikra kai elptzomen labein. Questa argomentazione (vedi pure i versetti che seguono al II, 7) è quant'altra mai istruttiva giacchè sta a denotare quale fosse il fondamento sul quale si basava fronein peri

Digitized by Google

mola viene a descrivere in modo classico l'indiretta « *Theologia Christi* » che troviamo unanimamente espressa in tutte le testimonianze dell'epoca più antica (1). Dobbiamo pensare del Cristo ciò

---

autou os peri teou. H. Schultz, (L. v. d. Gottheit Cristi, p, 25) fa osservare in modo giustissimo : « Nella seconda epistola di Clemente, e nel Pastore, l'interesse cristologico dello scrittore finisce coll'ottenere la sicurezza, per mezzo della fede in Cristo, considerato come governatore del mondo, come re e come giudice, che la comunità di Cristo riceverà una gloria corrispondente alle sue opere morali ed ascetiche ».

(1) Plinio, nella sua celebre lettera (96), parla di un « *Carmen Dicere Christo quasi Deo* » per parte dei cristiani. Hermas non dubita affatto che il servo eletto, dopo aver mandato a termine l'opera sua, sarà addottato quale figlio di Dio, e perciò fin dapprincipio è stato predestinato, eis exousias megalen kai, kurioteta (Sim. V, 6, I). Ma tutto questo sta semplicemente ad indicare che egli trovasi ora in una sfera divina, e che lo si deve considerare come cosa di Dio. Ma all'infuori di questo non esisteva alcuna unanimità. La formola nulla dice della natura, ossia della costituzione di Gesù. Dal dialogo di Giustino può sembrare che Gesù venga designato come teos (non come o teos) e che questa designazione fosse comune in seno alle comunità; però non solamente ci sono dei passi di Giustino stesso che militano contro questa tesi, ma c'è pure la testimonianza di altri scrittori. Teos, anche senza l'articolo, non serviva in alcun modo usualmente a designare Gesù. In quella vece, ciò che li induceva sempre a parlare di Cristo come di un Dio, era sempre qualche particolare occasione. Innanzi tutto, c'erano dei passi dell'Antico Testamento, quali sarebbero quelli del Salm. XLV, 8: CX, I, ecc., i quali non appena venivano ad essere interpretati in relazione al Cristo, gli attribuivano il predicato di teos. Questi passi, unitamente a molti altri presi dall'Antico Testamento, venivano usati in questo senso da Giustino. E con tutto ciò è degnissimo di nota che l'autore dell'Epistola di Barnaba evita questa espressione, in un passo che non avrebbe potuto fare a meno di suggerirla. (12, 10, 11 sul Sal. CX, 4). L'autore della Didache lo chiama « o teos Dabid » sulla base del salmo succitato. Perciò nelle formole liturgiche di paradossismo esaltato, od anche nelle vivaci espressioni di un forte sentimento religioso chiaro viene ad apparire che Cristo viene chiamato col nome di Dio. Vedi Ignaz. Ad Rom. 6, 3; epitrepsate, moi memeten einai tou patous tou teou mou (qui si deve por mente al mou); ad Eph. I, I: an zopuresantes en aimati teou; Taziano, Orat. 13: Diakonos tou pepontotos teou. Perciò che riguarda il famoso passo di I Clem. Ad Cor. 2, 10: ta patemata autou, (l'autou si riferisce a teos) probabilmente si deve far osservare che o teos se ne sta a parte. Tuttavia, una considerazione di questo genere assai difficilmente si può considerare come a suo posto. Il passo or ora addotto sta precisamente a dimostrare che l'unione del concetto di dolore (sangue, morte) col concetto di Dio, — e solo questa unione — deve essersi

Digitized by Google

che pensiamo di Dio, conciossiachè, da un lato, Dio lo ha esaltato, lo ha creato Signore, Giudice dei vivi e dei morti, ed anche perchè, da un altro lato, Egli ha portata la conoscenza della veri-

---

trovata nella cristianità fin dai tempi più primitivi; vedi Atti, XX, 28... ten ekklesian, tou teou en periepoiesato dia tou aimatos tou idiou, ed in un periodo di tempo più recente, Melitone, Fragm. (in Routh, Rel: Sacra, I, 122): o teos peponten upo dexias Israelitidos; Anonym. ap. Euseb. H. E. V. 28, II; o eusplanchnos teos kai, kurios emon Iesous Christos oux ebouleto apolestai martura ton idion patematon; Test. XII Patriarch. (Levi, 4): epi to patei tou upsistou; Tertull. De Carne, 5; « Passiones dei », Ad Uxor. II, 3: « sanguine dei ». Tertulliano parla pure assai spesso della crocifissione di Dio, della carne di Dio, della morte di Dio. (Vedi Lightfoot, Clem. Of Rome, p. 400). Dapprincipio e nella controversia patripassiana, queste formole andarono soggette ad esame. Vennero rigettate, per esempio, da Atanasio, nel quarto secolo (cfr. Apollin. II, 13, 14. Opp. I, p. 758); pos oun ghegrafate oti teos o dia sarkos paton kai anastas.... oudamou de aima teou dika sarchos paradedokasin ai grafai e teon dia sarkos patonta kai anastanta. In Occidente, però, continuarono ad essere usate, e vennero ad avere un'importanza grandissima nelle controversie cristologiche del secolo quinto. Non è assolutamente certo se in passi come quelli di Tit. II, 13; 2 Petr. I, I (vedi le controversie a proposito di Rom. IX, 5) si tratti veramente di una « Theologia Cristi ». Per ultimo, teos e Cristo sovente vennero usati promiscuamente quando si trattasse di discorsi religiosi. Nella così detta seconda Epistola di Clemente, (c. I, 4) la dispensazione della luce e della conoscenza viene fatta risalire al Cristo. Di Lui si dice che, come il Padre, egli ci ha chiamati figliuoli, ci ha liberati, ci ha tratti all'esistenza dalla non esistenza, ed in questo non si può pensare che a Dio stesso. Infatti, di lui si dice che porge ascolto alle preghiere che gli vengono rivolte, e che egli guida il corso della storia; ma viene introdotto immediatamente un detto del Signore come se fosse un detto di Dio (Matt. IX, 13). In quella vece, (Isaiah XXIX, 13 viene citato a 3, 5) come si fosse trattato di una dichiarazione di Gesù, ed ancora (13, 4) un detto del Signore colla formola leghei o teos. Colui che mostra compassione si è Cristo (3, I: 16, 2); Egli viene descritto semplicemente come Signore che ci ha chiamati e ci ha redenti (5, I: 8, 2: 9, 5: Ecc.). Non solamente vi si parla assai spesso di entolai (entalmata) di Cristo, ma 6, 7 (vedi 14, I) si parla direttamente di un poiein to telema tou Christou. Sopratutto, in tutta quanta la prima divisione, (9, 5) in gran parte la situazione religiosa vi viene trattata come se fosse qualche cosa di essenziale che deve intervenire tra il credente ed il Cristo. Per un altro verso, (10, 1) il Padre è colui che chiama (vedi pure 16, 1), che arreca la salute (9, 7), che ci accetta in qualità di figli (9, 10 : 16, 1); Egli ci ha fatte delle promesse (II, I, 6, 7); noi attendiamo il suo regno, anzi il giorno della sua apparizione (12, I: 6, 9: 9, 6: II, 7: 12, I). Egli deve giudicare il mondo, ecc.; mentre in 7, 4 leggiamo del giorno dell'apparizione di Cristo,

Digitized by Google

tà, ha chiamati gli uomini peccatori, li ha liberati dalla schiavitù del demonio, li ha tratti o li sta per trarre fuori della notte della morte e della corruzione per condurli alla vita eterna. Gesù Cristo

---

del suo regno e delle sue mansioni di giudice, ecc. In quei luoghi in cui il predicatore tratta delle relazioni che intercedono tra le comunità e Dio, in quei luoghi in cui descrive la situazione religiosa a seconda del suo stabilimento o della sua consumazione, in quei luoghi in cui si propone di stabilire quale abbia ad essere la condotta religiosa e morale, quivi introduce, senza alcuna apparente distinzione, ora Dio stesso ed ora il Cristo. Ma questo concetto religioso, nel quale l'atto di Dio coincide con l'atto di Cristo, come dimostreremo più sotto, non influiva affatto sulle speculazioni teologiche del predicatore. Dobbiamo pure far osservare che l'uso promiscuo dei termini di Dio e di Cristo non sempre sta a rappresentare l'alta dignità del Cristo, ma, in quella vece, assai spesso sta a dimostrare che il significato personale di Cristo è frainteso, e che Egli viene considerato solamente quale un rivelatore che dipende da Dio. Tutto questo sta a dimostrare come nella letteratura cristiana primitiva non ci siano stati molti passi in cui il Cristo veniva chiamato assolutamente col titolo di teos. Altra cosa è il parlare del sangue (morte, sofferenze) di Dio, e descrivere i doni della salute arrecati dal Cristo, come se si trattasse di doni di Dio, ed altra cosa è l'enunciare nettamente la proposizione secondo la quale Cristo è Dio (ossia un Dio). Quando, verso la fine del secondo secolo, uno volgeva lo sguardo agli scritti primitivi in cerca di passi come questo: en ois teologheitai o Christos, perchè la materia era divenuta oggetto di controversia, oltre al Vecchio Testamento, non poteva far altro che rivolgersi agli scritti dei varii autori che scrissero a partire dai tempi di Giustino, (agli apologisti ed ai controversialisti) nonchè ai salmi ed alle varie Odi (vedi l'Anonim. in Eusebio, H. E. V, 28, 4-6). Nei passi seguenti delle Epistole di Ignazio, « teos » viene ad apparire quale un termine con cui si designava il Cristo; Egli viene chiamato o teos emon in Eph. Inscr.; Rom. Inscr. bis. 3, 2; Polyc. 8, 3; Ephes. I, I, aima teou; Rom. 6, 3, to patos tou teou mon; Ephes. 7, 2, en sarki ghenomenos teos, in un altro passo si legge, en antropo teos, Smyr. I, I, I. Chr. o teos o outos umas sofisas. L'ultimo passo in cui la relativa clausola deve andar unita con « teos » pare che costituisca il punto di transizione ai tre passi (Trall. 7, 1; Smyr, 6, 1; 10, 1) in cui Gesù viene chiamato teos senz'altra aggiunta. Ma questi passi sono criticamente sospetti, vedi Lightfoot, *loc. cit.* Alla stessa guisa il « *Deus Jesus Christus* » in Polyc. Ep. 12, 2, è sospetto, e in ambe le parti del versetto. In primo luogo, i codici latini hanno « dei filius », e nei codici greci dell'Epistola, Cristo viene ora chiamato teos. Un'acuta polemica contro la designazione del Cristo come teos si trova in Clem. Rom. Homil. XVI, 15 e seg.: o Petros apekrite o kurios emon oute teous einai eftexato parà ton ktisanta ta panta oute eauton teon einai anegoreusen, uion de teou tou ta pauta diakosmesantos ton eiponta auton eulogos emakarisen kai o Simon

Digitized by Google

è la « nostra fede », la « nostra speranza », la « nostra vita », ed in questo senso è il « nostro Dio ». Nella sicurezza religiosa che Egli è tutto questo, giacchè a questo proposito non ci imbattiamo in alcuna divagazione, consiste la radice della « *Theologia Christi* »; ma non dobbiamo nemmeno dimenticare che la formola « teos » venne inserita accanto a« Kurios », che in quel tempo « *Dominus ac deus* » era una formola comunissima (1) e che un Salvatore poteva essere rappresentato (*soter*) solamente come un essere divino (2). Eppure Cristo non venne mai, alla pari del « teos », collo-

apekrinato. Ou dokei soi oun ton apo teou teon einai; kai o Petros efe pos touto einai dunatai frason emin, touto gar emeis eipein soi ou dunameta oti me ekousamen par autou.

(1) Sull'uso ulteriore del termine teos nell'antichità, vedi più sopra § 8; la formola « teos ek teou » per Augustus, ancora 24 anni prima della nascita di Cristo; sulla formola « Dominus ac Deus », vedi Joh. XX, 28; l'intercalazione di questi concetti in molti passi, oltre un altro contenuto nell'anonimo scrittore (Euseb. H. E. V, 28, II). Domiziano pel primo permise di essere chiamato « Dominus ac Deus ». Tertulliano, Apol. 10, II, è assai istruttivo per ciò che può riguardare la situazione generale nel secondo secolo. Quivi vengono messi in luce i diversi casi che eccitavano gli uomini, tanto colti che incolti, a dare a questa od a quella persona i titoli che sarebbero spettati esclusivamente alla divinità. Nel terzo secolo la designazione di « Dominus ac Deus » attribuita a Cristo era divenuta comunissima, sopratutto in occidente. (Vedi Cipriano, Pseudo Cipriano, Novaziano; nel martirologio latino si trova pure tradotto abbastanza spesso un greco o kurios). Ma solo in quell'epoca quella designazione divenne di uso generale anche parlando degli imperatori. Qualora si seguisse quanto ne dice Celso, parrebbe a prima vista che (In Orig. c. Cels. III, 22-43) questo greco possedesse ed esigesse una concezione rigorosa della divinità; ma tutto il complesso dell'opera sta a dimostrare quanto poco, in realtà, questo fosse il caso. L'allusione che egli vi fa ai fatti della storia del tempo suo, in realtà, non la va allo scopo di riuscire a scoprire la « *Theologia Christi* » nelle sue ultime radici, — giacchè queste radici se ne stanno ben altrove, nella persona stessa del Cristo e nell'esperienza cristiana; ma in qual modo questa esperienza, prima di una qualunque riflessione tecnica, sia riuscita così facilmente e così sicuramente a sostituire la nuova formola in luogo dell'idea di Messia, la è cosa che assai difficilmente si potrebbe spiegare senza dare un cenno delle idee religiose del tempo.

(2) La combinazione di teos e di pater nelle Epistole pastorali è importantissima. I due passi del Nuovo Testamento in cui probabilmente si può riconoscere in

Digitized by Google

cato sur un piede di eguaglianza col Padre (1) — giacchè questo sarebbe venuto a cozzare col monoteismo. Venne esso identificato con quello intenzionalmente e deliberatamente? Ecco quanto si vedrà nelle pagine seguenti.

4. - La confessione comune non oltrepassava la dottrina secondo la quale Gesù è il Signore, il Salvatore, il Figlio di Dio, la dottrina secondo la quale ognuno che pensi di Lui deve considerarlo come Dio, la dottrina secondo la quale Egli ora si trova in cielo, dove lo si deve adorare come prostates Kai boetos, tes Asteneias, e come archiereus ton prosforon emon (come custode ed aiuto dei deboli e come sommo sacerdote delle nostre oblazioni), lo si deve temere come quello che ha da essere il nostro giudice futuro, lo si deve apprezzare altissimamente come quello che concede l'immortalità, conciossiachè Egli è la nostra speranza e la nostra fede. Sulle basi di questa confessione, si deve dire piuttosto che noi ci imbattiamo in un cumulo di concezioni diverse della persona, e cioè, della natura di Gesù, le quali sussistono l'una accanto all'altra (2), e, prese collettivamente, dimostrano una certa qual analogia colle varie teologie greche, l'ingenua ossia popolare e la filosofica (3). Non si può dire che già esistessero delle dottrine

---

modo diretto una « Theologia Christi » contengono pure il concetto di soter; vedi Tit. II, 13; prosdechomenoi ten makarian elpida kai epifaneian tes doxes tou megalou teou kai soteros emon Christou Iesou (Cfr. Abbot, Journal of The Society of Bibl. Lit. and Exeg. 1881, Giugno, p. 3 e seg.): 2 Petr. I, I: en dikaiosune tou teon emon kai soteros I. Chr. In ambedue i casi si dovrebbe in particolar modo tener calcolo di emon. Inoltre, teos soter è pure una formola antica.

(1) Una formola antichissima sarebbe questa: teos kai teos uios, Vedi Cels. ap. Orig. II, 30; assai spesso Giustino: Alterc. Sim. et *Theoph.* 4, ecc. la formola equivale a teos monoghenes (vedi Joh. I, 18).

(2) Queste concezioni si riscontrano l'una vicina all'altra nello stesso scrittore. Vedi, per esempio, la seconda Epistola di Clemente ed anche la prima.

(3) Vedi § 6. L'idea di un teopoiesis era altrettanto comune quanto lo poteva essere quella delle apparizioni degli dei. Tuttavia, in ambienti un poco più ampii, già da lungo tempo si era naturalizzata l'idea del logos tou teou. Ma ora veniva a sorgere un nuovo elemento ovunque che non era possibile andar errati nello scor-

Digitized by Google

« ecclesiastiche » nel senso stretto della parola, ma piuttosto delle concezioni più o meno fluide, le quali non di rado venivano confezionate *Ad hoc* (1). Collettivamente prese, queste si possono ridurre a due (2). Gesù veniva considerato come uomo scelto da Dio, nel quale dimorasse la Divinità, ossia lo Spirito di Dio, e che, dopo aver resa la sua testimonianza, venne addottato da Dio ed investito del potere o dominio (Cristologia Adozianista) (3); veniva, poi, anche considerato come un essere spi-

---

gerlo. Trattandosi di Cristologie che includevano una specie di teopoiesis si riscontra veramente che il Gesù deificato veniva riconosciuto, non come un semidio od un eroe, ma come il Signore del mondo, eguale in potenza ed in onore alla stessa divinità. Trattandosi di cristologie che pigliavano le mosse dal Cristo come da essere spirituale e celestiale, la loro base si trovava nella credenza in una vera e propria incarnazione. Questi due articoli, com'era da aspettarsi, presentavano ai cristiani provenienti dal gentilesimo delle difficoltà abbastanza serie, e l'ultimo ne presentava assai più del primo.

(1) In linea generale si guarda precisamente a questo. Le concezioni dottrinarie cristologiche assai spesso vengono innalzate in base ad una combinazione di passi particolari, la natura dei quali non potrebbe permettere una combinazione. Ma il fatto che non esisteva una teoria universalmente ammessa intorno alla natura di Gesù fin oltre alla metà del secondo secolo, non potrebbe indurci a supporre che ovunque le varie teorie venissero considerate come di uguale valore ecc., e perciò più o meno ugualmente valide; che anzi, in quella vece, ognuno, in quanto si trova in possesso di una teoria sua propria, include la sua nel campo della verità rivelata. Che le stesse non fossero ancora venute fra di loro a conflitto, ecco quanto si può spiegare, da un lato, col fatto che le varie teorie erano press'a poco compilate colle stesse formole, ed assai spesso si intrecciavano a vicenda sino a confondersi l'una coll'altra; e, da un altro lato, col fatto che i loro rappresentanti facevano appello alle stesse autorità. Ma noi dobbiamo, sopra tutto, ricordarci che il conflitto avrebbe potuto sorgere solamente una volta scomparso l'elemento entusiastico, il quale ebbe una parte importantissima nella formazione della cristologia, ed i problemi venivano ad apparire veramente nella loro condizione di problemi, solamente dopo scomparso un tale elemento, e cioè, dopo avvenuta la lotta collo gnosticismo, od anche durante l'imperversare di quella bufera.

(2) Ambedue esistevano già nell'epoca apostolica.

(3) Fra tutte le opere che ci possono fornire un'idea un poco chiara della cristologia adozianistica, una sola è arrivata per completo fino a noi, il Pastore di

Digitized by Google

rituale e celeste (il più elevato degli esseri celesti dopo Dio), il quale scese in terra e rivestì umana carne, e poscia fece nuova-

---

Herma (Vedi Sim. V, e IX, I, 12). Stando a quest'opera, lo Spirito Santo — non si è certi se fosse identificato col principe degli arcangeli — viene considerato come il Figlio preesistente di Dio, il quale è più vecchio della creazione, anzi, era il consigliere di Dio all'epoca della creazione. Il Redentore è quell'uomo virtuoso (sarx) scelto a quest'uopo da Dio, col quale lo Spirito di Dio andò ad unirsi. Siccome egli non inquinò lo spirito, ed anzi se lo assunse costantemente in qualità di compagno, e mandò ad effetto l'impresa alla quale la divinità lo aveva eletto, anzi, fece assai più di quanto eragli stato comandato, così egli, in virtù di un divino decreto, venne adottato in qualità di Figlio ed esaltato a megale exousia kai kuriotes. Cosa abbastanza strana ed altamente significativa. Questa cristologia si trova esposta in un libro che godette dei più alti onori ed ebbe le sue scaturigini nella comunità di Roma. I rappresentanti di questa cristologia, i quali nel terzo secolo furono dichiarati eretici, sostenevano che la stessa un tempo era stata la cristologia predominante a Roma e che a questa chiesa era stata tramandata dagli apostoli. (Anonim. H. E. V, 28, 3, per ciò che riguarda gli Artemoniti: fasi tous men proterous apantas kai autous tous apostolous pareile fenai te kai dedidakenai tauta, a nun outoi legousi, kai fetegrestai ten aleteian tou kerugmatos mechri ton kronon tou bichtoros.... apo de tou diadochonautou Zefurinou parakecharaktai ten aleteian). Quantunque quest'affermazione sia evidentemente esagerata, dopo quanto riscontriamo in Herma non è assolutamente incredibile. È certo che non la si può verificare semplicemente in base ad un esame superficiale dei monumenti letterarii che sono arrivati fino a noi, ma un esame un poco più minuto ci fa vedere che deve esserci stato un tempo in cui la cristologia adozianistica doveva essere grandemente diffusa, che qua e là continuò ancora a sussistere indisturbata fino a verso la metà del secolo terzo, (vedi la cristologia degli *acta archelai*, 49, 50), e che continuò ad esercitare una grande influenza ancora nei secoli quarto e quinto (vedi Lib. II, C. 7). Qualche cosa di simile si riscontra pure fra gli Gnostici, per esempio in Valentino (Vedi Ireneo, I, II, I: kai ton Christon de ouk apo ton en to pleromati aionon probeblestai, allà upo tes metros, exo de ghenomenes, kata ten gnomen ton kreittonon apokeknestai meta skias tinos. Kai touton men, ate arrena uparchonta apochofanta uf eautou ten skian anadramein eis to pleroma. Altrettanto negli Exc. ex Theot. § § 22, 23, 32, 33), e la cristologia di Basilide presuppone quella degli Adozianisti. Qui bisogna pure collocare quelle concezioni che fanno risalire fino a Giuseppe la genealogia di Gesù. Il modo con cui Giustino (Dial. 48, 49, 87) tratta la storia del battesimo di Gesù, contro l'obbiezione di Trifone secondo la quale un Cristo che fosse stato preesistente non avrebbe avuto bisogno di essere ripieno di Spirito Santo, è assai istruttivo. Qui appare evidente che Giustino si occupa delle obbiezioni che già fin d'allora sorgevano in seno alle

Digitized by Google

mente ritorno al cielo, dopo aver mandata a compimento l'opera sua sulla terra (Cristologia pneumatica) (1). Queste due cristologie

---

stesse comunità cristiane intorno alla preesistenza del Cristo, in base ad una spiegazione del battesimo. Infatti, questa spiegazione (essa conta delle testimonianze antichissime, vedi, per esempio, Resch, Agrapha Christi, p. 307, e secondo Giustino, per esempio, Dial. 88, 103, avrebbe in suo favore queste parole: ama to anabenai auton apo tou potamou tou Iordanou, tes fones autou lechteises, uios mou ei su, ego semerongheghenneka se; vedi il Cod. D. di Luca, Clem. Alex. ecc.) costituisce il fondamento più forte della cristologia adozianistica, e sotto questo riguardo sarebbe al sommo interessante se qualcuno se ne occupasse e componesse una monografia intorno al suo sviluppo ed alle sue sopravvivenze dal secondo al quinto secolo. Ma, naturalmente, il filo della cristologia venne messo fuori di questione colla presupposizione della nascita miracolosa di Gesù per opera dello Spirito Santo, di guisa che, ammettendo questo, gli Adozianisti si trovavano già con un piede nel campo dei loro avversarii. È ora istruttivo assai il vedere qui fino a qual punto la storia del battesimo, la quale in origine costituiva il principio della proclamazione della storia di Gesù, è stata soppressa nelle formole più antiche, e perciò anche nel simbolo romano, mentre che la nascita per opera dello Spirito Santo vi è riconosciuta espressamente. Solamente in Ignazio (Ad Smyr. I; cfr. Ad Ephes. 18, 2) il battesimo si trova spiegato nella confessione; ma anch'egli ha fornito all'avvenimento un giro tale che esso viene ad essere destituito per completo di significato per lo stesso Gesù (precisamente come avvenne nel caso di Giustino, il quale concluse dall'opera dello Spirito Santo alla sua pienezza su di Gesù, di guisa che fra i Giudei non poteva sorgere più alcun profeta, conciossiachè tutti i doni dello spirito erano stati comunicati ai cristiani; si confronti pure il modo in cui il battesimo di Gesù viene trattato in Joh. I.). Per ultimo, noi dobbiamo dire che nella cristologia adozianistica, il parallelo tra Gesù e tutti i credenti che sono in possesso dello Spirito e sono figli di Dio viene esposto in modo chiarissimo. (Cfr. Herm. Sim. V, con Mand. III, V, I: X, 2: più importante è la Sim. V, 6, 7). Ma questa era veramente ciò che faceva pericolare tutto quanto il concetto. Celsus, I, 57, parlando a Gesù, chiede: « Se affermi che ogni uomo al quale dalla divina Provvidenza venga concesso di rinascere (qui si tratta naturalmente di una formulazione della quale il solo Celso è responsabile) è figlio di Dio, quale vantaggio allora vieni tu ad avere su di costoro? » Noi possiamo già vedere nel Dialogo di Giustino gli approcci dell'ultima grandiosa controversia, se il Cristo sia veramente Figlio di Dio kata gnomen ossia kata fusin, e cioè, se ebbe una preesistenza: « kai gar eisi tines, egli dice, apo tou umeterou ghenous omologountes auton Christon einai, antropon de ex antropon ghenomenon apofainomenoi, ois ou suntitemai ». (c. 48).

(1) Questa cristologia, che si può far risalire fino alla cristologia paolina, ma che assai difficilmente si può ritenere che avesse il suo punto di partenza sola-

Digitized by Google

che, rigorosamente parlando, si escludono a vicenda — l'uomo che è divenuto Dio, e l'essere che è apparso sotto forma umana —

---

mente in Paolo, si riscontra pure nell'Epistola agli Ebrei e negli scritti giovanneici, compresa l'Apocalisse, ed è rappresentata da Barnaba, dalla 1 e 2 Clem., da Ignazio, da Policarpo, dall'autore delle lettere pastorali, dagli autori della Praed. Petri, dall'Altercatio Jasonis et Papisci, ecc. La sua formulazione classica si riscontra nella 2 Clem. 9, 5: Christos o kurios o sosas emas an men to proton pneuma egheneto sarx kai ootos emasleka esen. Stando a Barnaba (5, 3) il Cristo preesistente e pantos tou kosmou kurios; a lui Dio disse: apo kataboles kosmou, facciamo l'uomo, ecc. Egli è (5, 6) il principio e la fine e l'argomento di tutta la rivelazione dell'Antico Testamento. Egli è ouch uios antropou all'uios tou teou, tupo de en sarki faneroteis (12, 10); la carne da lui assunta non è altro che il velo della sua divinità, senza della quale l'uomo non avrebbe potuto sopportarne la vista (5, 10). Secondo la I Clem., Cristo è to skeptron tes melagosunes tou teou (16, 2), il quale, qualora lo avesse voluto, avrebbe potuto apparire sulla terra en kompo alazoneias! Egli è assai esaltato al di sopra di tutti gli angeli, (32) giacchè Egli è Figlio di Dio (patemata tou teou 2, 1); Egli ha parlato per mezzo dello Spirito Santo nel Vecchio Testamento (22, I). Non è proprio certo che Clemente abbracciasse il Cristo sotto la denominazione di logos megalosunes tou teou (27, 4). Stando alla 2 Clem., Cristo e la chiesa sono due esistenze celestialmente spirituali, le quali hanno fatta la loro apparizione negli ultimi tempi. Gen. I, 27 accenna alla loro creazione (c. 14; a questo passo vedi la mia nota: apprendiamo da Origene che un antichissimo Theologoumenon identificava Gesù coll'ideale di Adamo, la chiesa con quello di Eva. Delle idee di questo genere intorno al Cristo se ne riscontrano negli gnostici cristiani di origine giudaica); si deve pensare del Cristo come si penserebbe di Dio (I, I). Ignazio scrive (Eph. 7, 2): Eis iatros estin sarkikos te kai pneumatikos, ghennetos kai aghennetos en sarki, ghenomenos teos, en tanato zoe aletine kai ek Marias kai ek teou proton patetos kai tote apates Iesous Christos o kurios emon. Perciò che riguarda i predicati umani che a questo proposito vengono ad apparire, si può credere, stando ad Ignazio, che l'uomo Gesù diventasse Dio (o teos emon. Cfr. Eph. Inscr. 18, 2). Infatti, Egli considera Gesù come Figlio di Dio, solo in forza della sua nascita per opera dello spirito; ma, per un altro lato, Gesù è af enos patros proelton (Magn. 7, 2), è logos teou (Magn. 8, 2) e quando Ignazio insiste così spesso e con tanta forza sulla verità della storia di Gesù contro il Docetismo (Trall. 9) noi dobbiamo ritenere che egli condivida la tesi degli gnostici, secondo la quale Gesù, in forza della sua stessa natura, è un essere spirituale. Ma è pur degno di nota che Ignazio, in quanto si distingue da Barnaba e da Clemente, in realtà fornisce il punto centrale al Gesù Cristo storico, il Figlio di Dio ed il figlio di Maria, ed all'opera sua. Altrettanto si riscontra solamente in Ireneo. La preesistenza del Cristo si trova presupposta da Policarpo (Ep. 7, 1); ma, alla pari di Paolo, egli

Digitized by Google

pure convissero l'una accanto all'altra, quando lo Spirito di Dio trapiantato nell'uomo Gesù venne concepito come se fosse stato il Figlio preesistente di Dio (1), e quando, per un altro verso, il titolo

---

insiste fortemente su di una reale esaltazione del Cristo (2, 1). L'autore della Praed. Petri chiama Gesù col titolo di logos (Clem. Strom. I, 29, 182). Siccome Ignazio lo chiama col medesimo nome, siccome la stessa designazione si riscontra pure nel Vangelo, nelle Epistole, e nell'Apocalisse di Giovanni (questa ultima è una adattazione cristiana di scritti giudaici), negli Act. Joh. (vedi Zahn, Acta Joh. p. 220), per ultimo, siccome anche Celso (II, 31) dice in linea generale: « I cristiani sostengono che il Figlio di Dio è al tempo stesso il suo Verbo incarnato », così noi veniamo a scoprire con tutta chiarezza che questo nome col quale si voleva designare il Cristo, non ebbe le sue scaturigini nelle speculazioni dei filosofi, (vedi gli Apologisti, per esempio, Taziano, Orat. 5, e Melitone Apol. Pragm. in Chron. Pasch. p. 483, ed. Dindorf: Christos on teou logos pro aionon). Negli scritti giovanneici noi non riscontriamo una speculazione del Logos uguale a quella che si riscontra negli Apologisti, ma di questa espressione si serve l'autore di quegli scritti come di espressione allora in uso per dimostrare che lo stesso trova la sua verità nell'apparizione di Gesù Cristo. Le idee intorno all'esistenza di un Logos divino erano allora moltissimo diffuse; erano una scaturigine della filosofia che allora era in voga. L'autore dell'Altero. Jasonis et Papisci pensa che la frase del Gen. I, enarche, equivalga a en uio (christo) Girol. Quaest. Hebr. in Gen. p. 3; vedi Taziano, Orat. 5: teos en enarche ten de archen logou dunamin pareilefamen. Ignatius (Eph. 3) pure chiama il Cristo e gnome tou patros (Eph. 17): e gnosis tou teou; la quale espressione è assai più conveniente che non quella di logos. La subordinazione del Cristo, in quanto essere spirituale, alla divinità assai di rado o quasi mai viene veramente messa in evidenza, quantunque assai spesso se ne presenti l'occasione. Eppure l'Autore della 2 Epistola di Clemente non esita affatto a collocare la preesistenza del Cristo e la preesistenza della chiesa allo stesso livello, ed a dichiarare di amendue che Dio stesso le creò (c. 14). La formola faneroustai ensarki, ossia ghignestai sarx, è una formola caratteristica di questa cristologia. È — degno di nota specialissima che quest'ultima si riscontra in tutti quegli scrittori del Nuovo Testamento che mettono il cristianesimo in opposizione colle religioni dell'Antico Testamento, e proclamano la conquista di quella religione fatta dai cristiani, e cioè, Paolo, Giovanni, e l'Autore dell'Epistola agli Ebrei.

(1) Per esempio, Herma fa questo (a questo proposito vedi Link: *Christologie Des Hermas*, e Weizsäcker, *Gott. Gel. Anz.* 1886, p. 830, dichiara che la sua cristologia è direttamente pneumatica): quindi il Cristo si trova ad essere identificato con lo Spirito Santo (vedi Acta Archel. 50); similmente Ignazio (Ad Magn. 15): kektemenoi adiakriton pneuma, os estin Iesous christos. Questo viene a costituire

Digitized by Google

di Figlio di Dio, dato a quell'essere pneumatico, venne derivato esclusivamente dalla sua miracolosa generazione avvenuta nella carne; con tutto ciò pare che ambedue queste cristologie fossero, direi quasi, qualche cosa di officiale e convivessero l'una accanto all'altra (1). Eppure, a dispetto di tutte le forme transitorie alle quali andarono soggette, le due cristologie si possono benissimo distinguere l'una dall'altra. Caratteristico dell'una è lo sviluppo per mezzo del quale Gesù viene primamente ad apparire in qualità di Legislatore che rassomiglia a Dio (2), colla quale si trova intimamente connesso il valore annesso all'avvenimento del battesimo; dell'altra è caratteristico un ingenuo docetismo (3). Imperocchè nessuno aveva ancora pen-

---

l'anello di congiunzione, da una parte, colle concezioni gnostiche, dall'altra, colla cristologia pneumatica. Ma, secondo Herma, la cosa che era veramente sostanziale in Gesù era il sarx.

(1) Infatti nella letteratura cristiana primitiva si possono benissimo riscontrare dei passi in cui Gesù viene designato col titolo di Figlio di Dio, indipendentemente dalla sua nascita umana e prima della stessa (vedi, per esempio, Bárnaba, e per contro Zahn), ma questi passi non sono troppo numerosi: Ignazio deduce in modo chiarissimo il predicato « Figlio » dalla nascita secondo la carne. Zahn, Marcellus, p. 216.

(2) La designazione distinta di « teopoiesis » non si trova, quantunque ciò possa essere semplicemente un caso. Herma ne parla in modo distintissimo (vedi Epiph. c. Alog. H. 51, 18: nomizontes apò Marias kai deuro Christon auton kaleistai kai iuon teou, kai einai men proteron psilon antropon, katà prokopen de eilefenai ten tou uion tou teou prosegorian. L'epoca del prokope indubbiamente era la nascita, il battesimo e la risurrezione. Anche coloro che aderivano alla cristologia pneumatica in principio non poterono acconciarsi ad ammettere che Gesù, per mezzo della sua esaltazione, acquistasse più di quanto possedeva in origine. Eppure, nel caso loro, questo concetto era obbligato a diventare rudimentario, e diffatti così avvenne.

(3) L'acconciarsi collo gnosticismo fece sì che questo ingenuo docetismo avesse un fine sempre incerto. Anche lasciando da un canto Barnaba 5. 12, dove viene ad apparire chiaramente, noi non abbiamo che a raccoglierne laboriosamente le prove che per caso non siano nè perite nè restino tutt'ora nascoste. Nelle comunità del secondo secolo, assai spesso l'aderire al docetismo gnostico non portava alcun pregiudizio (vedi il vangelo di Pietro, Clem. Alex., Adumbrat. in Joh. Ep. I, c. I, Zahn, *Forsch. Z. Gesch. des N. T. — lichen Kanons*, III, p. 87); « *Fertur ergo in*

Digitized by Google

sato di affermare che in Gesù esistessero due nature (1); in quella vece, si deve dire piuttosto che o la dignità divina viene ad apparire come un dono (2), o la natura umana (sarx) come un velo assunto per uno spazio di tempo ben determinato, od anche come una metamorfosi dello spirito (3). La formola secondo la quale Gesù

---

traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reclutatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli ». Anche Acta Joh. p. 209, ed. Zahn). Nonostante tutta questa polemica intrapresa contro dokesis, si può abbastanza scoprire una specie di « Docetismo moderato » in Clem. Alex. al quale certamente non si possono ricondurre talune narrazioni contenute nei vangeli canonici. La così detta letteratura apocrifa (Vangeli apocrifi ed Atti degli Apostoli) si dibatte tra il cristianesimo ereticale ed il cristianesimo comune, ed è stata conservata solamente in varii frammenti sparsi qua e là, e pare che fosse completamente favorevole al docetismo. Ma ulteriori scoperte di documenti stanno ad attestare che quella letteratura era molto letta e gustata.

(1) Anche una formulazione qual'è quella che ritroviamo in Paolo (e. g. Rom. I, 3 kata — sarka — kata pneuma) non sembra che sia stata ripetuta troppo spesso (eppure vedi I Clem. 32, 2). Ha valore solo per Ignazio, il quale si ricordava perfettamente di dover combattere gli gnostici. Ma nemmeno a lui noi possiamo attribuire sotto nessun riguardo una qualunque dottrina intorno alle due nature: giacchè questo richiederebbe a mo' di supposto, la percezione secondo la quale la divinità e l'umanità sarebbero egualmente essenziali ed importanti per la persona del Cristo Redentore. Però, un concetto di questo genere presuppone una misura ed una direttiva di riflessione che non era posseduta dal periodo più primitivo. L'espressione duo ousiai Christou viene ad apparire primamente in un frammento di Melitone, la genuinità del quale, però, non viene ammessa da tutti (vedi i miei Tex. u. unters. I, I, 2. p. 257). Anche l'espressione ben definita colla quale si voleva denotare il Cristo, teos on omou te kai antropos venne fissata solo in conseguenza della controversia gnostica.

(2) Hermas (Sim. V, 6, 7) descrive così l'esaltazione di Gesù: ina kai e sarx autè douleusasa to pneumati amemptos, sche topon tina kataskenoseos kai me doxe ton miston tes douleias autes apololekenai. Il punto in questione è una ricompensa di grazia che vien fatta consistere in una posizione di rango (vedi Sim. V, 6, I). Altrettanto viene ad apparire da quanto posteriormente ne dissero gli Adozianisti. (Cfr. la dottrina di Paolo di Samosata).

(3) Barnaba, per esempio, la concepisce come un velo (5, 10: ei gar me elten en sarki oud an pos oi antropoi esotesan blepontes autouvo ote ton mellonta me einai elion emblepontes ouk skusousin eis tas aktinas autou antoftalmeisai. Assa significa-

Digitized by Google

sarebbe stato un semplice uomo (filos antropos), indubbiamente venne considerata come offensiva fin dapprincipio (1). Ma la formola contraria che identificava la persona di Gesù nella sua essenza colla divinità stessa, non pare che sia stata rigettata colla mede-

---

tiva è la formulazione dell'idea cristiana in Celso (C. Cels. VI, 69): « Dappoichè Dio è grande e non si può concepire troppo facilmente, perchè non è facilmente accessibile alla vista, egli collocò il suo spirito in un corpo che era perfettamente simile al nostro, e lo inviò in terra acciocchè noi da esso potessimo esser istruiti ». A questa concezione corrisponde la formola: erchestai (faneroustai) en sarki (Barnaba, assai spesso; Polyc. Ep. 7, I). Ma si dovette pure pensare a qualche genere di trasformazione (vedi 2 Clem. 9, 5, e Celsus IV, 18): « O Dio, come si suppone, si è realmente trasformato in un corpo mortale.... » Apoc. Sophon. ed. Stern, 4 Fragm. p. 10; « Egli si trasformò in uomo che venne a noi per redimerci ». Può darsi che questa concezione scaturisse dalla formola sarx egheneto. (Ignaz. Ad Eph. 7. 2, gode qui di una speciale importanza). Qui ci si accontenta quasi perfettamente di sarx di Cristo, e cioè l'aleteia tes sarkos, contro gli eretici (così Ignazio, il quale già aveva un atteggiamento antignostico). Assai raramente si fa menzione dell'umanità di Gesù. Barnaba (12), l'autore della Didache (c. 10, 6. Vedi la mia nota su questo passo), e Taziano mettono in dubbio la qualità di Gesù se fosse figliuolo di Davide, qualità, questa, sulla quale si insisteva fortemente da Ignazio; anzi, Barnaba espressamente rifiuta la designazione di « Figlio dell'uomo » (12, 10; idè palin Iesous, ouki uios antropou alla uios tou teou tupo de en sarki faneroteis). Però, un pensiero docetico si riscontra nell'asserzione che l'essere spirituale Cristo solamente assumesse umana carne, quantunque si insistesse parecchio sulla realtà della stessa. Il passo della I Clem. 49, 6, è perfettamente unico: to aima autou edoken uper emon Iesous Christos..... kai ten sarka uper tes sarkos emon kai ten psuchen uper ton psuchon emon. Ci si sentirebbe quasi tentati a credere ad una interpolazione; la stessa idea si riscontra pure in Ireneo (V, I, I).

(1) Nemmeno Herma parla di Gesù come di antropos, (vedi Link). Questa designazione venne adoperata dai rappresentanti della cristologia adozianistica assai tempo dopo che essi avevano espressa la loro dottrina antitetica e l'avevano sviluppata in una teoria, e sempre se ne servirono non senza riserve. L'antropos Christos Iesous in I Tim. II, 5 viene usato in un significato al tutto speciale. L'espressione antrouos per il Cristo apparisce due volte nelle Epistole ignaziane (il terzo passo Smyrn. 4, 2: auton me endunamountos tou teleiou antropou ghenomenou, lasciando ghenomenou, è criticamente sospetto, e così pure il quarto, Eph. 7, 2; vedi più sopra); in ambedue i passi, però, si trovano delle connessioni che sembrano voler portare delle modificazioni all'umanità; vedi Eph. 20, I: oikonomia eis ton kainon antropon Iesoun Christon; rph. 20,2: to uio antropou kai uio teou.

Digitized by Google

sima risolutezza (1). Eppure può darsi benissimo che queste formole fossero rarissime, ed anche assai sospette, nei principali centri ecclesiastici; per lo meno, fin dopo la metà del secondo secolo, noi possiamo riscontrarne traccie solamente in docu-

---

(1) Vedi più sopra in nota. Non possediamo prove sicure che il così detto Modalismo più recente (Monarchianismo) avesse dei rappresentanti prima della fine dell'ultimo terzo del secondo secolo; eppure la polemica di Giustino, Dial. 128, pare che sia favorevole a questa idea, (il passo presuppone già delle controversie attorno all'indipendenza personale dell'essere personale preesistente nel Cristo accanto a Dio; ma non è necessario pensare che queste controversie si verificassero in seno alle comunità; potrebbe darsi benissimo che si trattasse di concezioni giudaiche, e questo, stando all'Apol. I, 63, sarebbe assai più probabile). Perciò assai difficilmente si può arrischiare un giudizio, perchè nell'uso pratico ci sono delle numerose formole che si possono intendere in questo senso, come se il Cristo fosse perfettamente identificato colla stessa divinità (vedi Ignaz. Ad Eph. 7, 2, oltre a Melitone in Otto. Corp. Apol. IX, p. 419, e Noetus in Philos. IX, 10, p. 448). In realtà, queste formole, qua e là, potevano essere comprese anche dalle persone incolte e rozze. Le più forti, inoltre, si presentano in scritti l'autorità dei quali è sempre dubbia: vedi il vangelo degli Egiziani (Epiph. H. 62, 2), in cui deve essersi trovato qualche cosa di assai affine a questo: ton auton einai patera, ton autou einai uion, ton auton einai aghion pneuma, e gli Acta Joh. (ed. Zahn, p. 220, 240: o agatos emon teos o ensplanknos, o eleemon, o aghios, o kataros, o amiantos, o monos, o eis, o ametabletos, o eilikrines, o adolos, o me orghizomenos, o pases emin legomenes e nooumenes prosegorias anoteros kai upseloteros emon teos Iesous). Negli Act. Joh. si ritrovano pure delle preghiere coll'indirizzo tee Iesou Christè (pp. 242, 247). Anche Marcione ed in parte i Montanisti — gli uni e gli altri testimonii di antiche tradizioni — non annettono alcun valore alla distinzione che si faceva tra Dio ed il Cristo; cfr. Apoc. Sophon. Una testimonianza che starebbe ad indicare l'esistenza di un ingenuo modalismo la si può trovare negli Acta Pionii, 9: « *Quem deum colis? Respondit: Christum. Polemon (Judex): Quid ergo? Iste alter est?* (I cristiani che prima di lui avevano confessata la loro fede avevano immediatamente prima confessata la loro fede in Dio Creatore). *Respondit: non; sed ipse quem et ipsi paullo ante confessi sunt;* cfr. c. 16. Eppure qui si può forse presumere a priori una specie di modalismo ragionevole. Vedi anche gli Atti dei Martiri; E. G. Acta Petri, Andrae, Pauli, et Dionysiae I (Ruinart, p. 205): emeis oi Christon ton basilea echomen oti aletinos teos estin kai poietes ouranou kai ghes kai telasses « Oportet me magis Deo vivo et vero, regi saeculorum omnium Christo, sacrificium offerre ». Act. Nicephor. 3 (p. 285). Non parlo del Testamento dei dodici Patriarchi, dal quale si ognuno può comodamente verificare quale fosse la cristologia modalistica stretta, ed anche un

Digitized by Google

menti che è assai difficile che riscuotessero l'approvazione dei grandi centri ecclesiastici. Gli scritti dell' Antico Testamento, nel modo in cui venivano allora compresi, presupponevano per lo meno l'esistenza di un essere celestiale, spirituale ed eterno accanto a Dio, e ciò in modo abbastanza chiaro. Di guisa che anche coloro la cristologia dei quali non li costringeva a riflettere intorno a quell'essere celestiale, erano pure costretti ad ammetterlo (1). Perciò, siamo costretti a dire che veniamo ad imbatterci

---

poco quale fosse quella adozianistica. Ma i Testamento non sono degli scritti primitivi, ossia giudeo cristiani che i gentili richiamarono in vita, sibbene degli scritti giudaici cristianizzati in sulla fine del secondo secolo da uno scrittore cattolico che era imbevuto di idee modalistiche. Egli non ha fatto altro che darci un' opera assai imperfetta, una cristologia seminata di molte contraddizioni. È assai istruttivo trovare il modalismo nella teologia dei Simoniani, che almeno in parte era composta di idee cristiane; vedi Ireneo, I, 23, I: « Hic igitur a multis quasi Deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit.

(1) Si tratta di un fatto importantissimo che viene a scaturire dal Pastore. Anche gli ultimi seguaci degli Adozianisti in Roma, e, in linea generale, gli ultimi adozianisti, furono costretti a presupporre una divina ipostasi accanto alla divinità, la qual cosa, naturalmente, venne a minacciare seriamente la loro cristologia. Coloro che aderivano alla cristologia pneumatica in parte fecero distinzione tra il Cristo preesistente e lo Spirito Santo, (vedi, per esempio, I Clem. 22, I), ed in parte si servirono di quella formola dalla quale si poteva dedurre una certa qual identità tra i due. Quant'altre mai fluttuanti erano le concezioni riguardanti lo Spirito Santo: così non si sapeva dire se Egli fosse un attributo di Dio, oppure un essere a sè e personale; se fosse identico al Cristo preesistente, oppure se fosse qualche cosa di distinto dallo stesso; se fosse il servitore del Cristo (Taziano, Orat. 13); se fosse solamente un dono da Dio concesso ai credenti, oppure l'eterno Figlio di Dio; a questo proposito regnava la maggiore incertezza. Herma propende per quest'ultimo aspetto, ed anche Origene (De princ. praef. c. 4) riconosce non esser ancora deciso se lo Spirito Santo si debba o no considerare come figlio di Dio. La formola battesimale prevedeva l'identificazione dello Spirito Santo col Cristo preesistente, motivo per cui questa identificazione poteva presentarsi in modo al tutto naturale. Ma per quel tanto che Cristo veniva considerato come un pneuma, questa ulteriore demarcazione per cui veniva a distinguersi dalle potenze angeliche era perfettamente incerta, come lo prova il Pastore di Herma (vedi, però, I Clem. 36). Imperocchè

Digitized by Google

nella cristologia pneumatica in tutti quei luoghi in cui era grandemente in fiore lo studio del Vecchio Testamento, ed in cui la fede in Cristo, quale perfetto rivelatore della divinità, occupava il primo posto, e quindi, non in Hermas, no, ma certamente in Barnaba, in Clemente, ecc. Il futuro apparteneva a questa cristologia. Perchè pare che fosse richiesta direttamente dall'esposizione del Vecchio Testamento, perchè essa sola permetteva un'intima connessione tra la creazione e la redenzione, perchè dessa forniva la prova come e qualmente il mondo e la religione sono fondate sulle stesse basi divine, perchè essa si trova rappresentata in quegli scritti del periodo primitivo del cristianesimo che sono forniti di maggior valore, e, finalmente, perchè essa lasciava aperto l'adito alle speculazioni intorno al Logos. Da un altro lato, alla cristologia adozianistica, la quale in origine ebbe un carattere spiccatamente escatologico, non si può attribuire alcuna relazione naturale e diretta col mondo e colla storia universale. Però, se le si potesse attribuire una relazione di questo genere, allora ne verrebbe a risultare una formola, la quale enuncierebbe due Figli di Dio, uno naturale ed eterno, e l'altro addottato, formola la quale non corrisponderebbe nè alla lettera delle sacre scritture, nè alla predicazione cristiana. Inoltre, le rivelazioni di Dio contenute nel Vecchio Testamento ed avvenute per mezzo delle Teofanie, devono esser apparse, in forza di questa loro forma, assai più esaltate di tutte le altre rivelazioni avvenute per mezzo d'uomo assorto alla potenza

anche Giustino, in un passo in cui è certo che non si propone se non di dimostrare che i cristiani non erano ateoi, può avventurarsi a fare distinzione tra Dio, il Figlio e lo Spirito Santo, e gli angeli buoni come quelli che vengono adorati da cristiani (Apol. I, 6), se il testo è genuino e non rappresenta un'interpolazione; (vedi pure il Supplem. di Atenagora). Giustino, e, certamente, anche la grande maggioranza di coloro che accettarono una preesistenza del Cristo, concepirono questa come una preesistenza reale. Giustino era perfettamente a giorno della controversia che si andava dibattendo intorno alla qualità indipendente di quella potenza che procede da Dio. Questa, per lui, non è semplicemente, « *sensus, motus, affectus Dei* », ma una « *Personalis substantia* » (Dial. 128).

Digitized by Google

ed alla gloria, come pare che Gesù sia sempre stato in seno alla cristologia adozianistica. Che anzi, anche la misteriosa personalità di Melchisedecco, uomo senza padre e senza madre, può darsi che sia apparsa più impressionante di quello che potesse apparirlo la personalità di un Servo Eletto, quale fu Gesù, il quale era nato da Maria, persona la quale esigeva un corso di pensieri che, per non andar soggetto ad errore, esigeva che si verificasse il divino con altri mezzi, servendosi di altri contrassegni. La cristologia adozianistica, e cioè, quella cristologia che si basa sopra tutto sull'auto-testimonianza di Gesù (il Figlio in qualità di servo eletto di Dio), qui veniva ad apparire nell'impossibilità di assicurare ai cristiani provenienti dal gentilesimo precisamente quelle concezioni del cristianesimo che essi consideravano come fornite di maggior valore. Essa si addimostrò incapace di reggere alla prova, quando venne messa al confronto con una qualunque riflessione sulle relazioni che intercedono tra la religione ed il cosmos, tra l'umanità e tutta quanta la sua storia. Può anche darsi benissimo che verso la metà del secondo secolo si potesse essere assai dubbiosi quale delle due formole, quella secondo la quale « Gesù è un uomo che venne esaltato ad una divina dignità », e quella secondo la quale « Gesù è un essere divino e spirituale incarnato », avrebbe finito per trionfare nella chiesa. Ma per vedere a quale delle due formole apparteneva il futuro, basta dare un'occhiata a quei brani di scritti che stanno a rappresentare la seconda tesi, e cioè al *Pastore* di Hermas. Ma con ciò noi anticipiamo quanto ci resta ancora a dire; conciossiachè le riflessioni cristologiche non possedevano ancora quel vigore che era necessario per rovesciare l'entusiasmo e l'aspettativa di una pronta fine di tutte le cose; e la potente tendenza pratica della nuova religione verso una santa vita non permetteva che una qualunque teoria divenisse il punto centrale che attirasse l'attenzione dei fedeli cristiani. Però, ed ancora, è necessario accennare qui ad alcune delle controversie che scoppiarono in un periodo di tempo un poco più recente; conciossiachè la

Digitized by Google

cristologia pneumatica costituisce un articolo essenziale, al quale non si può fare a meno di accennare, nelle esposizioni di Barnaba, di Clemente, e di Ignazio; e Giustino è lì per dimostrare che egli non riusciva a concepire un cristianesimo che fosse senza la credenza in una reale preesistenza del Cristo. Per un altro verso, le formole liturgiche, le preghiere, ecc., che ci sono state conservate, assai difficilmente lasciano sospettare la preesistenza del Cristo; esse, od abbracciano delle dottrine che sono state prese a prestito dalla cristologia adozianistica, oppure stanno a testificare, in modo irriflessivo, il dominio e la divinità di Cristo.

5. — Le idee in voga intorno all'opera di Cristo, idee che esercitarono una grande influenza sulle comunità cristiane — quali sarebbero: Cristo come Maestro; creazione della conoscenza; fondazione della nuova legge; Cristo come Salvatore; creazione della vita; vittoria sui demonii; perdono dei peccati commessi nel tempo dell'errore, — da alcuni, in conformità dell'apostolica tradizione e stando alle Epistole Paoline, venivano unite in modo al tutto positivo colla morte e colla risurrezione di Cristo, mentre che da altri erano sostenute senza connessione alcuna con questi avvenimenti. Ma in nessun luogo ne troviamo alcuna indipendente da riflessioni sulla connessione che passa tra l'opera salvifica del Cristo ed i fatti che erano proclamati nella predicazione, sopra tutto la morte sulla croce e la risurrezione, quale si trovava rappresentata da Paolo. La ragione di tutto questo sta indubbiamente in ciò, che nella concezione dell'opera della salute, l'opera del perdono che si procurava di ottenere veniva a cadere in una posizione di second'ordine come se questo, solamente coi mezzi forniti dal concetto di sacrifizio, si potesse intimamente connettere con un qualche atto ben definito di Gesù, e cioè, colla rinuncia della sua vita. Per conseguenza, i fatti del destino di Gesù, combinati nella predicazione, solamente per la fantasia religiosa, e non per la riflessione, formavano la base del concetto dell'opera di Cristo, ed è per questo che molti scrittori, come, ad esempio, Hermas, non ne

Digitized by Google

fanno alcun cenno. Eppure l'idea dei dolori, liberamente accettati, della croce, l'idea del sangue di Cristo, in molti circoli religiosi era efficace quanto lo potrebb'essere un sacrosanto mistero, nel quale in certo qual modo doveva esser celata la più profonda potenza del vangelo (1). Però, pare che la peculiarità ed il carattere unico dell'opera del Cristo storico rimanessero alquanto pregiudicati dalla presupposizione che Cristo, essenzialmente la stessa persona, già nell'Antico Testamento fosse il Rivelatore di Dio. Perciò, lasciando da un canto ogni riflessione tecnica che sarebbe impossibile provare, tutta quanta l'enfasi veniva a concentrarsi su di questo, che la rivelazione divina, ora e per opera del Cristo storico, era divenuta accessibile ed intelligibile a tutti, e che la vita che era stata promessa in breve avrebbe finito per manifestarsi (2).

(1) Vedi la notevole narrazione intorno alla croce, contenuta nel frammento del vangelo di Pietro, ed in Giustino, Apol. I, 55.

(2) Sopra tutte le cose, noi dobbiamo starcene ben bene in guardia contro la smania di attribuire dei dogmi alle varie chiese, e cioè, agli scrittori di questo periodo di tempo. Grandissima era la varietà delle risposte date alla questione: Fino a qual punto e con quali mezzi Gesù procurò veramente la salute? ed infallantemente la grande maggioranza non riuscì mai ad innalzarsi al livello della questione vera e propria, accontentandosi di riconoscere Gesù in qualità di rivelatore della volontà salvifica di Dio (Didache, 10, 2: eucharistoumen soi, pater aghie uper tou aghiou onomatos son ou kateskenosas en tais kardias emon kai uper tes gnoseos kai pisteos ai atanasias es egnorisas emin dià Ieson ton piados sou) senza riflettere affatto sul fatto che questa volontà salvifica già si era rivelata nell'Antico Testamento. In tutta quanta la Didache non si fa mai menzione dell'opera salvifica di Cristo — anzi, anche i *Kerigma* non ne fanno mai menzione quando parlano di lui. Che non si tratti, a questo proposito di un puro caso, lo dimostra lo scritto abbastanza ampio di Herma, troppo ampio per non farne menzione quando questa questione fosse veramente stata considerata come una questione essenziale. Quivi non si fa assolutamente menzione alcuna nè della nascita, nè della morte, nè della risurrezione, ecc., di Gesù, quantunque l'autore in Sim. V abbia accasione di parlarne. Egli descrive l'opera di Gesù (1) come un'opera intrapresa per preservare il popolo eletto di Dio, (2) per purificare il popolo dai suoi peccati, (3) per esporre i sentieri della vita e promulgare la legge divina (cc. 5, 6). Però parrebbe che quest'opera fosse stata mandata ad effetto da tutta quanta la vita e l'attività di Gesù; anche per ciò che riguarda semplicemente la purificazione dai peccati,

Digitized by Google

Quanto ai fatti della storia di Gesù, i fatti reali ed i fatti supposti, la sola circostanza che essi venivano continuamente ripetuti ogni qual volta si venisse a parlare del Cristo, attribuiva loro

---

l'autore aggiunge solamente queste parole: kai autos tas amartias auton ekatarise pollà kopiasas kai pollous kopous entlekos (Sim. V, 6, 2). Ma per dippiù noi dobbiamo osservare che Herma ritiene che l'opera che fu veramente propria ed obbligatoria di Gesù consistesse esclusivamente nella preservazione del popolo eletto da Dio (dai demonii negli ultimi giorni, ed alla fine), mentre negli altri due articoli ei vede l'adempimento di un eccesso di dovere, e perciò voleva assolutamente dichiarare che la purificazione dai peccati e l'opera di promulgazione della legge divina, assolutamente parlando, non erano parti integrali del piano divino della salute, ma sono dovuti alla speciale bontà di Gesù (questa idea rimane spiegata dal Moralismo). Ciò posto, siccome Herma ed altri scorgono l'attività salvifica di Gesù in tutto il complesso delle sue fatiche, altri ancora vedono la salute data ed assicurata al momento in cui Gesù fece la sua entrata nel mondo, e nella sua personalità, in quanto si trattava di un essere spirituale che aveva assunto umana carne. Questa mistica concezione, che, in breve volgere di tempo, raggiungeva una così grande diffusione, ebbe un rappresentante in Ignazio, se pure si possono attribuire delle dottrine chiaramente concepite ad un confessore come questo che più che altro obbedì alle potenze emotive dell'anima sua. Che qualche cosa si possa dichiarare di Gesù, kata pneuma e kata sarka — ecco un mistero sul quale ad Ignazio pare che veramente si fondi il significato di Gesù, ma che non sa dirci fino a qual punto ciò sia chiaro. Però il patos (aima stauros) e l'anastasis di Gesù hanno per lo stesso scrittore un grande significato, e per il fatto che danno la stura ad una serie di forme paradossali di culto, ed anche perchè tengono conto di quanto si poteva ricordare di taluni detti di origine apostolica, pare che egli voglia fondare tutta quanta la salute portata dal Cristo sulle sue sofferenze e sulla sua resurrezione (vedi Lightfoot, Eph. Intr. Vol. II, p. 25). Egli considera pure, qua e là, tutti gli articoli dei *Kerygma*, come se fossero forniti di un significato fondamentale, considerandoli alla luce di quest'angolo visuale. Comunque possa essere, nelle Epistole di Ignazio noi abbiamo il primo tentativo fatto nella letteratura apostolica per unire fra di loro tutte le varie tesi dei *Kerygma* intorno a Gesù, cementandole fra di loro il più strettamente che fosse possibile e coi benefizii da esso apportati. Ma qui viene ad apparire chiaramente solo la volontà dello scrittore, tutto il resto è confuso, e quanto sopra tutto si sente si è che il tentativo fatto per concepire le benedizioni della salute come se fossero il frutto dei dolori e della risurrezione di Cristo, lo ha privato della necessaria chiarezza e precisione. In prova di tutto questo noi possiamo addurre quanto segue: Se lasciamo del tutto da un canto quei passi in cui Ignazio parla della necessità del pentimento per gli

Digitized by Google

uno straordinario significato. Unitamente alla nascita per opera dello Spirito Santo, e da una Vergine, alla morte, alla risurrezione, alla esaltazione alla destra di Dio, alla nuova venuta, appaiono

---

eretici, od anche per i pagani, e della possibilità che vengano loro perdonati i loro peccati (Philad. 3, 2: 8, I; Smyrn. 4, 1; 5, 3; Eph. 10, 1), rimane solo un passo in cui si faccia menzione del perdono dei peccati, e questo contiene solamente una formola tradizionale (Smyrn. 7, I: sarx Iesou Christou e uper ton amartion emon patousa). Lo stesso scrittore, il quale parla continuamente del patos e dell'anastasis di Cristo, nulla dice alle comunità alle quali egli scrive, intorno al perdono dei peccati. Anche il concetto stesso di peccato, qualora lo si studii fuori del passo or ora citato, viene ad apparire solo una volta, e cioè, Eph. 14, 2: oudeis pistin epanghellomenos amartanei. Solo una volta Ignazio parla ad una comunità intorno al pentimento (Smyrn. 9, I). È caratteristico che il modo con cui egli invita a penitenza è perfettamente identico a quello che si trova in Herma e nella 2 Clem., giacchè quivi la conclusione è perfettamente ignaziana. La cosa corre ben diversamente per ciò che rignarda Barnaba, Clemente e Policarpo. Costoro (vedi I Clem. 7, 4: 12, 7: 21, 6: 49, 6: Barn. 5, I) mettono al primo posto il perdono dei peccati procurato da Gesù, connettendolo in modo assai più chiaro e preciso colla morte di Cristo, ed in taluni passi pare che di questa connessione abbiano un concetto che s'avvicina parecchio a quello di Paolo. Ma questo non dimostra se non che essi, a questo proposito, dipendevano da Paolo, (o dalla I Petri), e qualora noi ci facessimo ad esaminare la cosa un poco più davvicino, ci accorgeremmo che essi comprendono in modo assai imperfetto Paolo, e non sono riusciti ad assimilarsi in modo indipendente l'ordine di idee espresso da Paolo. Questo è sopratutto chiaro per Clemente. Giacchè, innanzi tutto, egli passa sempre sopra alla risurrezione, (ne fa parola solo due volte, una come sicurezza della nostra propria risurrezione, accanto alla Fenice e ad altre garanzie, 24, I; e poscia come mezzo di cui gli apostoli si servivano per convincere i loro uditori che il regno di Dio stava per venire, 42, 3). In secondo luogo, in un passo egli dichiara che la karis metanoias era stata comunicata al mondo per mezzo del sangue di Cristo che era stato versato e quest'uopo (7, 4). Ma questa trasformazione dell'afesis amartion in charis metanoia dimostra chiaramente che Clemente aveva semplicemente appreso dalla tradizione ad apprezzare in modo speciale la morte di Cristo come quella che aveva procurata la salute; imperocchè il dedurre il charis metanoia dal sangue di Cristo equivale semplicemente ad enunciare un concetto destituito di significato. Barnaba testifica in modo assai più chiaro che fu necessario che Cristo offrisse il vaso che aveva albergato il suo spirito in sacrifizio per i nostri peccati (4, 3: 5, I), anzi, lo scopo primario della sua lettera si è precisamente quello di armonizzare l'intelligenza retta della croce, il sangue, e la morte di Cristo ed il battesimo, il perdono dei peccati, e la santifi-

Digitized by Google

ora ed in modo assai più definito altre dottrine, quale sarebbe l'ascensione al cielo ed anche, sebbene in modo un poco più vago, la discesa nel regno della morte. La credenza che Gesù fosse salito al cielo quaranta giorni dopo la sua risurrezione, a poco a poco spuntò in contraddizione con una concezione assai più antica, in

---

cazione (applicazione dell'idea di sacrifizio). Egli unì pure la morte colla risurrezione di Gesù (5, 6: autos de ina katarghese ton tanaton kai ten ek nekron anastasin deixe oti en sarki edei auton fanerotenai, upemeinen, ina kai tois patrasin ten epanghelian apodo kai autos eauto ton laon tonkainon etoimazon, epideixe, tes ghes on, oti ten anastasin autos poiesas krinei): ma, per lui, il significato della morte di Cristo consiste nel fatto che essa fu il compimento delle profezie. Ma la profezia si trova sopratutto in relazione col significato dell'albero, e così Barnaba, in una occasione, dice con meravigliosa chiarezza (5, 13): autos de etelesen outo patein edei gar ina epi xulou pate. Il concetto che Barnaba si fa del sarx di Cristo ci suggerisce la supposizione che egli avrebbe dato di frego ad ogni allusione alla morte di Cristo, qualora questa non gli fosse stata trasmessa come un fatto e qualora non fosse stata predetta nell'Antico Testamento. Giustino si addimostra assai meno certo. Anche per lui, come per Ignazio, la croce (la morte) di Cristo è un grande, anzi, il massimo dei misteri, ed in essa vede possibili tutte le cose (vedi Apol. I, 35, 55). Egli sa inoltre, come uomo che era perfettamente a giorno dell'Antico Testamento, in qual modo improntare ad essi non pochi punti di vista per giudicare del significato della morte di Cristo, (Cristo, il sacrifizio, l'agnello pasquale; la morte di Cristo il mezzo per redimere gli uomini; la sua morte quale sicurezza della nostra perseveranza; la morte quale vittoria riportata sul demonio; vedi Dial. 44, 90, 91, III, 134). Ma in quella discussione in cui espone in modo più chiaro quale siasi il significato di Cristo, non trova alcun posto per i fatti precisi scelti dalla storia, e Giustino non ci permette mai di avere alcun indizio che nella morte di Cristo egli vedesse qualche cosa più di un semplice mistero dell'Antico Testamento e della riconferma della sua veracità. Per un altro verso, si può andare errati se si efferma sua idea esser questa, che un uomo giusto potesse esser in grado di sacrificare se stesso per tutti gli altri, per poter colla sua morte volontaria liberarli dal demonio, la quale idea non era del tutto sconosciuta all'antichità. Origene (C. Cels. I, 31) a questo proposito si è espresso in maniera assai istruttiva. La purezza ed il carattere volontario di colui che sacrifica se stesso rappresentano la cosa principale. Per ultimo, noi dobbiamo ben guardarci dal supporre che le espressioni soteria, apolutrosis e simili, vengano riferite comunemente alla liberazione dal peccato. Nella soprascritta dell'Epistola di quei di Lione, per esempio, (Euseb. H. E. V, I, 3: oi auten tes apolutroseos emin pistin kai elpida echontes colla parola apolutrosis si intende evidentemente la futura redenzione.

Digitized by Google

conformità della quale la risurrezione e l'ascensione in realtà coinciderebbero, ed in contraddizione con un cumulo di altre idee che sostenevano che tra i due avvenimenti era corso un lungo periodo di tempo. Probabilmente, questo rappresenta il risultato di una riflessione che portò a fare distinzione tra le prime e le ultime manifestazioni del Cristo esaltato, ed è cosa della massima importanza in quanto che rappresenta il principio di una demarcazione del tempo. È pure altamente probabile che l'accettazione di un reale *Ascensus in coelum*, e non semplicemente di un'*Assunzione*, fosse favorevole all'idea di una discesa di Cristo *de coelo*, e perciò alla cristologia pneumatica e viceversa. Ma in istretta connessione coll'*Ascensun in coelum* è pure il concetto di un *Descensun ad inferna*, il quale si raccomandava in base alle predizioni contenute nell'Antico Testamento. Però, nel primo secolo, queste concezioni versano ancora in uno stato assai vago, soffermandosi ai confini di quelle produzioni della fantasia religiosa che non furono abbastanza potenti per acquistarsi ad un tratto il diritto di cittadinanza in seno alle comunità cristiane (1).

---

(1) Intorno all'Ascensione, vedi l'edizione da me fatta dei Padri Apostolici, I, 2, p. 138. Paolo nulla seppe di una ascensione qualunque, nè di essa fanno parola nemmeno Clemente, Ignazio, Herma, o Policarpo. In nessun caso, poi, essa appartiene al periodo della predicazione primitiva. La risurrezione e l'ascensione di Gesù alla destra di Dio nella formola si trovano assai spesso unite (Eph. I, 20: Atti, II, 32). Stando a Luca XXIV, 51, ed a Barnaba 15, 9, l'ascensione al cielo avvenne il giorno stesso della risurrezione (probabilmente anche secondo Giovanni, XX, 17; vedi pure i frammenti del Vangelo di Pietro), ed è veramente difficile il pensare che essa avvenisse solo una volta. (Joh. III, 13: VI, 62; vedi pure Rom. X, 6; Eph. IV, 9; I Petr. III, 19; dove si trovano tante cose assai istruttive perciò che riguarda l'origine di questo concetto). Secondo i Valentiniani e gli Ofiti, Cristo ascese al cielo diciotto mesi dopo la sua risurrezione (Iren. I, 3, 2; 30, 14); secondo l'ascensione di Isaia, 545 giorni (ed. Dillmann, pp. 43, 57, ecc.); secondo la Pistis Sofia, 11 anni dopo la risurrezione. L'affermazione secondo la quale l'ascensione sarebbe avvenuta quaranta giorni dopo la risurrezione si trova negli Atti degli Apostoli. La posizione dell'anelemfte en doxe, nel frammento di un antico iuno, I Tim. III, 16, è degna di nota, in quanto che segue la ofte anghelois, ekeruchte en

Digitized by Google

Da tutto questo si può scorgere in modo abbastanza chiaro che gli articoli che sono contenuti nei *Kerygma* erano conservati e difesi nella loro realtà (Kat' aleteian) dai maestri officiali della chiesa, contro i tentativi fatti per spiegarli in modo diverso, od anche contro gli attacchi diretti che loro si muovevano (1). Ma non avevano punto il valore di altrettanti dogmi, giacchè non si trovarono mai indissolubilmente uniti all'idea della salute, nè vennero mai steoripati quanto al loro contenuto, come non vennero imposti dei limiti alla immaginazione nella loro concreta delineazione e nella loro concezione concreta (2).

---

etnesin, episteute en kosmo. Giustino parla assai spesso dell'ascensione in cielo, (vedi pure Aristide). A lui si deve una parte necessaria della predicazione intorno a Cristo. Per ciò che riguarda la discesa agli inferni, vedi la collezione di passi contenuti nell'edizione da me fatta dei Padri Apostolici III, p. 232. È importante accennare che si trova già nel vangelo di Pietro (ekeruxas tois koimomenois; nai), e che anche Marcione l'ammise (in Iren. I, 27, 3), come pure il presbitero Ireneo (IV, 27, 2), ed Ignazio (Ad Magn. 9, 3); vedi pure Celsus in Origen. II, 43. A questo proposito le testimonianze sono assai numerose; vedi Huidekoper, *the belief of the first three centuries concerning Christ's Mission to the underworld* », New York, 1876.

(1) Vedi le Epistole Pastorali, e le Epistole di Ignazio e di Policarpo.

(2) I « fatti » della storia di Gesù vennero tramandati al periodo susseguente come se si fosse trattato di altrettanti misteri predetti nell'Antico Testamento, ma alla morte di Cristo si annetteva particolarmente l'idea di sacrifizio, certo senza darne una definizione più rigorosa. Merita una particolarissima menzione il fatto che la confessione battesimale romana, la discendenza davidica di Gesù, il battesimo, la discesa nel mondo inferiore, la fondazione per parte sua di un regno glorioso sulla terra, sono cose delle quali non si fa parola. Questi articoli non vengono ad apparire nemmeno nelle confessioni parallele che allora incominciavano a formarsi. L'esitazione che ancora prevaleva per ciò che riguarda le particolarità di dettaglio si appalesa ancora nel fatto, per esempio, che in luogo della formola « Gesù era nato di (ek) Maria », si trova piuttosto quest'altra, « egli era nato per mezzo (dia) di Maria », (vedi Giustino, Apol. I, 22, 31-33, 54, 63; Dial. 23, 43, 45, 48, 54, 57, 63, 66, 75, 85, 87, 100, 105, 120, 127). Iren. (I, 7, 2) e Tertul. (De carne, 20) per i primi contestarono dia contro i Valentiniani.

Digitized by Google

§ 7. - Il culto, gli ordini sacri, e l'organizzazione delle chiese.

È necessario esaminare quali fossero in origine le forme del culto e della costituzione, in ragione dell'importanza che vennero ad acquistare nei susseguenti periodi anche per lo sviluppo della dottrina.

I. - In armonia coll'idea puramente spirituale di Dio si trovava questo principio stabile, che, cioè, a lui piace solamente un culto veramente spirituale, e che tutte le ceremonie sono state abolite, ina o Kainos nomos tou Kuriou emon Iesou Christou me antropopoieton eche ten prosforan (1). Ma siccome l'Antico Testamento e la tradizione apostolica affermano con eguale sicurezza che il culto di Dio è un sacrifizio, così il culto cristiano di Dio veniva considerato sotto l'aspetto di un sacrifizio spirituale. In un senso più generico, esso veniva concepito come un'offerta del cuore e dell'obbedienza, nonchè come una consacrazione di tutta quanta la persona, corpo ed anima (Rom. XIII, I) a Dio (2). Mutando figura, qui l'individuo cristiano e tutta quanta la comunità venivano descritti come un tempio di Dio (3). In un significato, poi, più speciale, la preghiera, in quanto è un rendimento di grazie ed una

---

(1) Su di questo si insisteva fortemente. Vedi le osservazioni da me fatte su Barnaba 2, 3. Gli scrittori cristiani provenienti dal gentilesimo assai spesso mettono il culto giudaico in istretta connessione col culto pagano. Praed. Petr. (Clem. Strom. VI, 5, 41): kainos tou teon dìa ton Christou sebometa. L'affermazione di Joh. IV, 24: pneuma o teos, kai tous proskunountas auton en pneumati kai aleteia dei proskunein, per uno spazio di tempo abbastanza lungo, fu il principio che guidò il culto che i cristiani rendevano a Dio.

(2) Ps. LI, 19. Si trova così in opposizione col sistema ceremoniale. Policarpo consumato dal fuoco viene paragonato (Mart. 14, 1) a krios episemos ek megalou poimniou eis prosforan, olocaustoma dekton to teo etoimasmeno.

(3) Vedi Barn. 6, 15: 16, 7-9; Taziano, Orat. 15; Ignaz. Ad Eph. 9, 15; Herm. Mand. V, ecc. Non troppo spesso i cristiani vengono designati come sacerdoti.

Digitized by Google

intercessione (1), veniva considerata come il sacrifizio che doveva essere accompagnato, senza sforzo o ceremonia, dal digiuno e da atti di compassionevole amore (2). Per ultimo, le preghiere che venivano offerte dall'adoratore nel culto publico della comunità, ed i doni che dall'adoratore stesso venivano arrecati, dai quali si pigliavano gli elementi che erano necessarii per la celebrazione

---

(1) Giustino, Apol. I, 9: Dial. 117: « oti men oun kai eucharistiai, upo ton axion ghinomenai, teleiai monai kai eruarestoi eisi to teo tusiai, kai autos femi; vedi pure gli ultimi Padri; Clem. Strom. VII, 6, 31: emeis di euches timomen ton teon, kai tauten ten tusian aristen, kai aghiotaten metà dikaiosunes anapemponien to dekaio logo; Iren. III, 18, 3. Ptolem. ad Floram, 3: prosforas prosferein prosetaxen emin o soter, alla ouchi tas di alogon zoon e touton tou tomiamaton allà dìa pneumatikon ainon kai doxon kai eucharistias kai dia tes eis tous plesion koinonias kai eupoeias.

(2) Le norme giudaiche che regolavano il digiuno, unitamante al sistema sacrificale giudaico vennero rigettate; ma, da un altro lato, in forza delle parole del Signore, i digiuni venivano considerati come un accompagnamento necessario della preghiera, ed a questo scopo si erano già date delle norme definitive (vedi Barnaba, 3; Didache, 8; Herm. Sim. V, I). Il digiuno veniva ad acquistare un valore speciale per il fatto che tutto ciò che con esso si veniva a risparmiare doveva essere dispensato ai poveri (vedi Herm. ed Aristide, Apol. 15: « e se qualcuno fra i cristiani è povero e bisognoso, ed essi non sovrabbondano di mezzi della vita, digiunano due o tre giorni, per poter provvedere ai bisogni di coloro che mancano di cibo). L'affermazione di Giacomo, I, 27: treskeia katara kai amiantos parà to teo kai patri aute estin, episkeptestai erfanous, kai cheras en te tlipsei autou, veniva ognor più inculcata frammezzo ad una grande varietà di fraseologia (Polyc. Ep. 4; chiama le vedove col titolo di tusiasterion della comunità). Dove preponderavano i punti di vista morali, come avviene in Herma e nella 2 Clem. le opere buone si trovevano già valutate in tutte le loro minute particolarità; le preghiere, i digiuni, le elemosine vi apparivano separatamente, e già vi si infiltrava, specialmente sotto l'influsso dei così detti scritti deutero-canonici, l'idea che ai digiuni ed alle elemosine andasse annesso un carattere particolarmente meritorio (vedi 2 Clem. 16, 4). Ancora, l'idea della vita morale cristiana presa nel suo complesso occupava il primo posto (vedi Didache, cc. 1-5), e le esortazioni ad amar Dio ed il proprio prossimo, che, in quanto erano esortazioni a menare una vita morale, venivano svolte in tutte le loro relazioni immaginabili, venivano a supplire alle particolari vocazioni a rinunziare al mondo, precisamente a quella guisa che il diaconato officiale, avente origine nel culto, prevenne la decomposizione delle chiese in una serie di società ascetiche.

Digitized by Google

dell'eucaristia, e che, in parte, venivano adoperati nel pasto che veniva preso in comune, ed, in parte, venivano erogati per il mantenimento dei poveri, venivano considerati come sacrificio nel significato specialissimo della parola. Prosfora dora (1). Però, in un periodo di tempo un poco posteriore divennero della massima importanza questi punti principali: I) che l'idea di sacrifizio dominava tutto il culto; 2) che essa apparve in ispecial modo nella celebrazione dell'eucaristia, e per conseguenza rivestì quel sacramento di uno speciale significato al tutto nuovo; 3) che il mantenimento dei poveri, le elemosine, e sopra tutto quelle elemosine che erano state guadagnate colla preghiera e col digiuno, venivano abbracciate nella categoria di sacrifizio (Hebr. XIII, 16); conciossiachè queste porgevano l'occasione di applicare amplissimamente l'idea di sacrifizio, e perciò venivano a sostituirne l'idea semitica contenuta nel Vecchio Testamento con la sua spirituale interpretazione-mediante l'idea greca con la sua interpretazione (2). Tuttavia, si può sostenere che tutte quelle modificazioni che vennero imposte alla religione cristiana dal cattolicismo, non fossero affatto naturali nè siansi mandate ad effetto facilmente, come avvenne per riguardo all'idea di sacrificio, e sopratutto nella solenne celebrazione dell'Eucarestia, la quale venne posta in una relazione così stretta coll'idea di sacrifizio stesso.

2. - Allorquando nella « *Dottrina degli Apostoli* » che, a questo

---

(1) Per ciò che riguarda la particolarità di dettaglio, vedi più sotto ciò che riguarda la cena eucaristica. Ciò che importa sopra tutto, si è questo che la carità per mezzo della sua unione col culto, viene ad assumere l'aspetto di un culto sacrificale (vedi Policarpo, Ep. 4, 3).

(2) L'idea di sacrifizio che venne addottata dalle comunità cristiane provenienti dal gentilesimo era quella che si trovava espressa nei detti profetici individuali e nei salmi, un'idea spiritualizzante del rituale sacrificale semitico giudaico, che, però, non aveva perduto del tutto i suoi lineamenti d'origine. L'entrata delle idee dei greci intorno al sacrifizio non si può far risalire più in su di Giustino. E nemmeno si era ancora riflettuto sulla connessione che passa tra il sacrifizio della chiesa ed il sacrifizio di Cristo sulla croce.

Digitized by Google

proposito, si può considerare come un documento classico, noi leggiamo che la disciplina della vita in armonia colle parole del Signore, il Battesimo, l'obbligo del digiuno e della preghiera, sopratutto l'uso regolare del *Pater Noster*, e l'Eucarestia vengono considerati come se fossero gli articoli sui quali poggia la comunità cristiana, e quando vi leggiamo dell'offerta domenicale di un sacrifizio reso puro da una fraterna disposizione, e dei mutui esercizii di disciplina che vengono considerati come decisivi per la stabilità delle varie comunità in particolare (1), in tutto questo veniamo a scoprire che l'idea generale di un culto spirituale puro reso a Dio era, comunque, stata realizzata in una serie di istituzioni ben definite, e che, sopra tutto, vi si trovavano incluse le sacre e tradizionali ordinanze, alle quali cercavano di uniformarsi entro i limiti del possibile (2). Questo poteva accadere solamente sotto l'influenza di un'idea simbolica, e perciò a tutte queste ordinanze questa idea doveva andare fermamente annessa. Ma non si può dire che il simbolismo di quei tempi si trovasse in diretta opposizione con ciò che veniva considerato come reale, ma semplicemente come qualche cosa di misterioso, prodotto direttamente da Dio (musterion) in opposizione con ciò che era naturale, con ciò che era profanamente chiaro. Per ciò che riguarda il battesimo, il quale veniva amministrato nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito, quantunque Cipriano si senta obbligato (Ep. 73, 16-18) a combattere l'abitudine di battezzare nel nome di Gesù, noi abbiamo osservato più sopra che esso veniva considerato come il lavacro della rigenerazione, e come una rinnovazione della vita, in quanto che si riteneva che per esso venissero lavati tutti i peccati

(1) Vedi i miei Textes Und Unters. Z. Gesch. D. Altchristl. Lit. II. 1, 2, p. 88, p. 137.

(2) Non esisteva una dottrina del battesimo e della cena eucaristica, e nemmeno tra queste sante azioni si supponeva una qualunque connessione. Qua e là venivano considerate tutte insieme come azioni fatte dal Signore.

Digitized by Google

commessi durante il periodo passato di cecità (1). Ma siccome la fede veniva considerata come una condizione assolutamente indispensibile (2), e siccome, per un altro verso, il perdono dei peccati commessi per il passato sembrava cosa di per se stessa degna di Dio (3), così l'asserito risultato pacifico del battesimo rimaneva pur sempre assai incerto, e gli oneri gravissimi che esso veniva ad imporre potevano benissimo sembrare assai più importanti di quello che lo fossero i doni semplicemente retrospettivi che esso offriva a coloro che lo ricevevano (4). Dato questo cumulo di circostanze, tale rito non poteva fare a meno di indurre tutti quei credenti che ricevevano il battesimo ad attribuirgli un valore uguale a quello che si attribuirebbe ad un vero e proprio mistero, in quanto tale (5). Ma

(1) Melito, Fragm. XII. (Otto. Corp. Apol. IX, p. 418). Duo suneste ta afesin amartematon parechomena patos dià Christon kai baptisma.

(2) Del battesimo dei fanciulli in quest'epoca non si ha alcuna traccia sicura; la fede personale rappresenta una condizione necessaria (vedi Herma, Vis. III, 7, 3; Giustino, Apol. I, 61). « *Prius est praedicare posterius tinguere* » (Tertull. *de bat* ». 14).

(3) Sulle basi del pentimento. Vedi Praed. Petri In Clem. Strom. VI, 5, 43, 48.

(4) Vedi sopra tutto la seconda Epistola di Clemente; Tertull. « *De bapt* ». 15: « *Felix aqua quae semel abluit, quae ludibrio peccatoribus non est* ».

(5) L'aspersione, l'immersione e l'estrazione dall'acqua, nel battesimo, erano altrettante azioni che venivano considerate come simboli assai significativi, ma non indispensabili (vedi Didache, 7). I passi più importanti per il battesimo sono: Didache, 7: Barn. 6, II: II, I. II (è importante la connessione nella quale quivi viene messa la croce di Cristo coll'acqua; il Tertium comp. è questo che il perdono dei peccati è il risultato dell'una e dell'altra cosa); Herm. Vis. III, 3. Sim. IX, 16, Mand. IV, 3 (etera metanoia ouk estin ei me ekeine, ote eis udor katebomen kai elabomen afesin amartion emon ton proteron); 2 Clem. 6, 9: 7, 6: 8, 6. Peculiare è Ignazio ad Polyc. 6, 2: to baptisma umon meneto os opla. Importante sopra tutto è Giustino, Apol. I, 61, 65. A questi si possono aggiungere alcuni passi estratti dal trattato « De Bapt. » di Tertulliano; un inno battesimale gnostico contenuto nella terza ode pseudo-Salomonica della Pistis Sophia, p. 131, ed. Schwartze; la formola battesimale di Marcione, in Ireneo i, 21, 3. Dal settimo capitolo della Didache segue in modo abbastanza chiaro che l'autore della stessa riteneva che la pronuncia dei sacri nomi sul battezzando e sull'acqua che doveva servire per il battesimo fosse indispensabile, ma che non lo fosse l'immersione; vedi tutto l'esame di questo passo

Digitized by Google

questo stato di cose veniva sempre a creare uno stato nuovo che non solamente facilitava, ma preparava in modo assolutamente positivo l'introduzione di una serie di idee nuove e strane. Imperocchè nè la riflessione, nè la fantasia possono conservarsi troppo a lungo nel campo vuoto del mistero. I nomi di sfraghis e di fotismos, i quali in quel periodo di tempo vengono in campo per denotare il battesimo, sono abbastanza eloquenti, in quanto che nè l'uno nè l'altro dei due sta ad indicare in modo diretto il presupposto effetto del battesimo, quale sarebbe il perdono dei peccati, ed in quanto che, ancora, e l'uno e l'altro stanno ad indicare evidentemente una concezione ellenica. Il battesimo, in quanto viene chiamato col nome di sigillo (1), viene considerato come il con-

---

fatto dallo Schaff. « Il più antico manuale della chiesa chiamato col nome di Dottrina dei dodici apostoli », pp. 29-57. La controversia intorno alla natura del battesimo di Giovanni nelle sue relazioni col battesimo cristiano, in seno alla cristianità, è antichissima; vedi pure Tertulliano, De Bapt. 10. Tertulliano scorge nel battesimo di Giovanni solo un battesimo di pentimento, e non un perdono dei peccati commessi.

(1) In Herma ed in 2 clemen. Probabilmente l'espressione venne a sorgere dal linguaggio di cui si faceva uso nella celebrazione dei misteri: Vedi Apuleius, « *de Magia* », 55: « Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo ». Dal momento che i cristiani venuti dal gentilesimo ebbero concepito il battesimo (e la cena eucaristica) come se si fosse trattato di misteri, naturalmente rimanevano sorpresi del parallelo in cui venivano a trovarsi coi misteri stessi. Questo ha principio con Giustino. Tertulliano, « De Bapt ». 5, Dice: « Sed enim nationes extraneae, ab omni intellectu spiritalium potestatum eadem efficacia idolis suis subministrant. Sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mithrae; ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim. Certe ludis apollinaribus et eleusinia tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres, quisquis se homicidio infecerat, purgatrices aquas explorabat. « De Praescript., 40: » Diabolus ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fide lessuos; expositionem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini, Mithras signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit.... summum pontificem in

Digitized by Google

trassegno e la guarentigia di un benefizio, e non come un beneficio esso stesso, e quindi la relazione che viene a supporre rimane molto avvolta nell'oscurità; in quanto viene chiamato col nome di illuminazione (1), viene direttamente collocato sotto di un aspetto che gli è direttamente estraneo. La cosa correrebbe ben diversamente qualora noi fossimo obbligati a pensare fotismos come se si trattasse di un dono dello Spirito, il quale viene concesso al battezzato quale reale principio di una vita nuova e di miracolosi poteri. Ma l'idea di una unione necessaria del battesimo con una comunicazione miracolosa dello Spirito pare siasi smarrita fin dai tempi primitivi, od anche sia divenuta incerta, conciossiachè lo stato attuale delle cose non le si addimostrava più favorevole (2);

---

unius nuptiis statuit, habet et virgines, habet et continentes ». L'antica idea che la materia esercitasse una misteriosa influenza sullo spirito fu in voga sin dai tempi più antichi e si trovò strettamente connessa col battesimo. Lo vediamo dal trattato di Tertulliano sul Battesimo e dalle sue speculazioni intorno alle facoltà di cui credeva dotata l'acqua. (c. I) Naturalmente, l'acqua deve esser stata consecrata a questo scopo (e cioè se ne devono aver cacciati preliminarmente i demonii). Ma allora essa diventa acqua santa nella quale dimora lo Spirito Santo, e perciò essa può realmente purificare l'anima. Vedi Hatch, « *The influence of greek ideas*, ecc. p. 19. La consacrazione dell'acqua è certamente antichissima: quantunque a questo proposito non possediamo testimonianze precise, risalenti ai tempi primitivi. Anche per ciò che riguarda l'esorcismo del battezzando prima del battesimo, io non conosco testimonianze più antiche delle Sentent LXXXVII Episcoporum (Hartel, Opp. Cypr. I, p. 450, No. 37: « Primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem »).

(1) Giustino fu il primo a farlo (I, 61). La parola deriva dai misteri greci. Sulla teoria di Giustino intorno al battesimo, vedi pure I, 62, e Von Engelhardt, « *Christenthum justin 's* », p. 102.

(2) Paolo unisce il battesimo e la comunicazione dello Spirito: ma in brevissimo volgere di tempo queste due cose vennero rappresentate separate; vedi quanto se ne dice negli Atti degli Apostoli, i quali riescono certamente oscurissimi, perchè evidentemente l'autore non ha mai potuto osservare di presenza la discesa dello Spirito Santo, oppure qualche cosa di simile. Il cessare delle particolari manifestazioni dello spirito durante l'amministrazione del battesimo e dopo che lo stesso era stato amministrato, e la rinunzia forzata a vedere il battesimo andare accompagnato da taluni segni particolari che colpivano i sensi, lo si deve considerare come il primo stadio di quella lenta evoluzione per mezzo della quale le chiese si fecero assai più sobrie di prodigii.

Digitized by Google

comunque sia, ciò non può affatto dare una spiegazione del perchè il battesimo venisse designato sotto il nome di fotismos.

Per ciò che riguarda la celebrazione dell'Eucarestia, il punto più importante è questo, che la celebrazione della stessa divenne ognor più il punto centrale, non solamente per il culto della chiesa, ma anche per la sua vita istessa in quanto chiesa. La forma di questa celebrazione, il pasto preso in comune, fece sì che essa pigliasse l'aspetto di una espressione dell'unità fraterna della comunità (intorno alla confessione pubblica che si faceva prima di assidersi al banchetto eucaristico, vedi *Didache*, 14, e la mia nota a proposito di quel passo). Le preghiere che vi erano annesse si presentavano come altrettanti veicoli per mettersi alla presenza di Dio, rendendogli azioni di grazie pei benefizii ricevuti e supplicandolo di concedere tutte quelle cose che potessero tornar utili alla comunità; e la presentazione od offerta degli elementi necessarii per la confezione del santo sacramento naturalmente veniva estesa alle offerte dei doni che si facevano per i fratelli poveri che in quel modo venivano a riceverli dalle mani di Dio stesso. Però, sotto tutti questi aspetti, il santo sacramento veniva ad apparire quale un sacrifizio della comunità, ed infatti esso prese il nome di eucharistia, sacrifizio di azione di grazie (1). In quanto atto di

(1) Il concetto fondamentale di tutta quanta la transazione dell'eucarestia considerata come sacrifizio, è basato per completo nella Didache (c. 14) in Ignazio e sopra tutto in Giustino (I, 65). Ma anche Clemente di Roma lo presuppone quando (nei cc. 40-44) istituisce un parallelo tra i vescovi ed i diaconi, da una parte, ed i sacerdoti ed i leviti dell'Antico Testamento dall'altro, dicendo che le funzioni distintive dei primi consistono (44, 4) in prosfereim ta dora. Non è qui il luogo di ricercare se la prima celebrazione abbia, nello spirito del suo Fondatore, il carattere di un pasto sacrificale; ma è certo che l'idea, quale si era già sviluppata ai tempi di Giustino, era stata creata dalle chiese. Per varie ragioni si tendeva a vedere nell'Eucarestia un sacrificio. Innanzi tutto, Malachia I, II, chiedeva un solenne sacrifizio cristiano: vedi le note da me apposte alla Didache, 14, 3. Poscia, tutte le preghiere venivano considerate come un sacrifizio, e perciò anche le solenni preghiere che andavano annesse alla celebrazione dell'Eucarestia dovevano essere

Digitized by Google

sacrifizio, tutti i *termini technici* che l'Antico Testamento applicava all'idea di sacrifizio gli si potevano applicare, e ad esso si poteva trasferire tutta la ricchezza di idee che l'Antico Testamento annetteva all'idea di sacrifizio. Con ciò non si può dire affatto che nel sacramento venisse introdotta qualche cosa estranea, per quanto si possano nutrire dei dubbii se nell'idea di colui che lo fondò il pasto preso in comune fosse ritenuto come un pasto sacrificale. Ma c'è una cosa che deve aver avuto un significato grandissimo, ed è questa, che, in questo modo, al sacramento si veniva ad attribuire una grande ricchezza di idee, giacchè esso non aveva nulla di comune nè collo scopo del pasto considerato

---

considerate come tali. In terzo luogo, le parole dell'istituzione tonto poieite, contenevano un comando in riguardo di una ben definita azione religiosa. Però, un'azione di questo genere poteva essere rappresentata come sacrifizio, e questo tanto più in quanto i cristiani venuti dal gentilesimo potevano benissimo supporre di dover intendere il termine poiein nel senso di tuein. In questo luogo, dal momento che l'Eucaristia si trovava intimamente connessa coll'agape, era necessario portare dei generi alimentari dai quali si pigliava il pane ed il vino che era necessario alla celebrazione sacra; sotto quest'altro aspetto, era egli possibile che le offerte che venivano fatte nel culto venissero considerate diversamente da prosforai scopo di sacrifizio? Eppure l'idea spirituale finì per prevalere in modo tale che solamente le preghiere finirono per essere considerate come la tusia vera e propria, anche in Giustino. (Dial. 117). Gli elementi altro non sono che dora prosforai, che ricevono il loro valore dalle preghiere in cui vengono rese azioni di grazie per i doni della creazione e della redenzione, nonchè per il sacro pasto, e si fanno suppliche perchè la comunità possa entrare a far parte del regno di Dio (vedi Didache, 9, 10). Perciò perfino il sacro pasto viene chiamato eucharistia (Giustino, Apol. I, 66: e trofè aute kaleitai par emin eucharistia. Didache, 9, I: Ignaz. perchè essa è trofè eucharisteteisa. È un errore il supporre che Giustino sapesse già che il corpo di Cristo era oggetto di poiein e perciò pensasse ad un sacrificio di questo corpo (I, 66). Il sacrificio reale che avremo nell'Eucarestia era piuttosto per Giustino, solo nell'eucharistian poiein laddove Koinos artos divenne artos tes eucharistias. Il sacrifizio dell'Eucarestia, considerato nella sua essenza, separato dall'offerta di elemosine, che nella pratica della chiesa si trovava con essa strettamente unita, è nient'altro che un sacrifizio di preghiera: anche qui l'atto sacrificale del cristiano è null'altro che un atto di preghiera (vedi Apol. I, 13, 65-67; Dial. 28, 29, 41, 70, 116-118).

Digitized by Google

come commemorazione della morte di Cristo (1), nè coi simboli misteriosi costituiti dal corpo e dal sangue di Cristo. Il risultato era questo, che la transazione che in tal modo veniva a compiersi veniva ad acquistare un doppio valore. Essa veniva ad apparire al tempo stesso come la Prosfora e la tusia della chiesa (2), come il puro sacrifizio che viene presentato al gran re dai cristiani sparsi per tutto il mondo, in quanto essi gli offrono le loro preghiere e gli espongono farmigliarmente i loro desiderii, acciocchè Ei li appaghi, per riceverne poi rendimenti di grazie e di lode. Ma in tutto questo non si fa alcuna allusione alle parole misteriose, secondo le quali il pane ed il vino sono il corpo di Cristo che rimase spezzato sulla croce, ed il sangue di Cristo che venne versato per il perdono dei peccati. Queste parole, in se stesse e di per se stesse, debbono aver reclamata una particolare considerazione. Nell'azione sacramentale, o meglio negli elementi consacrati, esse stettero ad indicare una misteriosa comunicazione con Dio, un dono della salute. E questo è il secondo aspetto. Ma qualora si stia sulla base di una concezione spirituale del dono divino della salute, i beni che potevano derivare ai cristiani per mezzo della santa eucarestia non potevano fare a meno di essere di un ordine puramente spirituale (fede, conoscenza, oppure vita eterna), e gli elementi consecrati non potevano fare a meno di essere considerati quali misteriosi veicoli di tutti questi beneficii. Allora non si rifletteva ancora affatto sulla distinzione che passa tra il simbolo ed il veicolo; il simbolo veniva considerato come veicolo e vice-versa. Invano noi cercheremmo una qualunque relazione tra il partecipare di quegli elementi consacrati ed il perdono dei peccati. Questa relazione era resa assolutamente impossibile da tutto l'insieme delle idee allora in voga intorno al peccato ed al

(1) A questo proposito Giustino si esprime con un'enfasi al tutto particolare. Da un altro lato, questa enfasi manca assolutamente nelle preghiere eucaristiche della Didache, a meno che si ritenga che il c. 9, 2 contenga un'allusione a questo.

(2) La designazione tusia si riscontra per la prima volta nella Didache, c. 14.

Digitized by Google

perdono dello stesso. Il valore veniva fatto consistere nel rinvigorimento della fede e della conoscenza, nonchè nella sicurezza e nel pegno della vita eterna; ed a questo proposito pare che esercitasse una grande influenza un pasto in cui i partecipanti si appropriavano non solamente il pane ed il vino che eran cosa comune, ma anche un trofè pneumatikè. Allora si lasciava ancora poco campo alla riflessione; ma non si può dubitare affatto che il pensiero, a questo proposito, si muovesse verso una regione vincolata, per un verso, dall'intenzione di rendere giustizia alle meravigliose parole della istituzione che entravano nella confezione del sacramento, e, dall'altro, dalla convinzione fondamentale che le cose dello spirito si possano acquistare solo con quei mezzi che sono forniti dallo spirito (1).

---

(1) L'eucaristia veniva considerata come un sacramento, in quanto che nel sacro cibo che la rappresentava si trovava rappresentato un beneficio al tutto particolare. Il concetto che si aveva della natura di questo beneficio quale si trova esposto in Joh. VI, 27-58 pare che sia stato comunissimo. Si può far risalire ad Ignazio, Ad Eph. 20, 2: ena arten klontes os estin farmakon atanasias antidotos tou me a tota teim allà zen en Iesou christoa dià pantos. Cfr. Didache, 10, 3: emin echariso pneumatiken trofen kai poton kai zoen aionion; inoltre 10, 21: eucharistoumen soi uper tes gnoseos kai pisteos kai atanasias. Giustino Apol. I, 66: ek tes trofes tautes aima kai sarkes kata metabolen trefon emon (kata metabolen; ma è assai più probabile che giustino avesse di mira il corpo della resurrezione cioè, il santo cibo, simile ad ogni altro nutrimento viene trasformato per completo nella nostra carne. L'espressione, come lo dimostra il contesto, viene scelta per istituire un parallelo coll'incarnazione). Iren. IV, 18, 5: V, 2, 2. Fino a qual punto gli elementi dell'eucarestia si trovano in relazione col corpo e col sangue di Cristo? Parrebbe che Ignazio si fosse espresso in un senso strettamente realistico, per lo meno in alcuni passi, segnatamente in Ad Smyrn. 7, I: eucharistias kai proseuches epechontai dià to me omologhein ten eucharistian sarka einei ton soteros emon Iesou Christou, ten uper ton amartion emon patousan. Ma ci sono pure molti passi i quali stanno a dimostrare come Ignazio fosse molto alieno da una concezione di questo genere, e pensasse assai più come la pensava Giovanni. In *trall.* 8, la fede viene descritta come se fosse la carne, e l'amore come se fosse il sangue di Cristo; In Rom. 7, in un punto la carne di Cristo viene chiamata col nome di pane di Dio, ed il sangue agape aftartos. In Philad. I, noi leggiamo; aima I. Chr. etis estin kara aionios kai paramonos. In Philad. 5, il vangelo viene chiamato col nome di carne di Cristo, ecc.. Höfling, perciò, ha il diritto di dire (*lehre* v. Opfer, p. 39): « l'eu-

Digitized by Google

In tal modo, all'eucarestia si annetteva l'idea di sacrificio, e quella di un dono sacro concesso da Dio. Queste due cose venivano considerate a parte, separatamente l'una dall'altra, giacchè non si riscontra ancora traccia alcuna di quella concezione secondo la quale il corpo di Cristo che si trova rappresentato nel pane (1) è il sacrifizio offerto dalla comunità. Ma già fin da quest'epoca si

caristia è per Ignazio il sarx di Cristo, come un vangelo visibile, una specie di istituzione divina che sta ad attestare il contenuto di pistis, e cioè, credenza nella sarx patousa, istituzione che è al tempo stesso, per la comunità, un mezzo con cui rappresentare e conservare la sua unità in questa credenza ». Da un altro lato, non possiamo andar errati se diciamo che Giustino (Apol. I, 66) parte dal presupposto della identità, miracolosamente prodotta dal Logos, del pane consacrato col corpo da esso assunto. In tutto questo probabilmente noi possiamo riconoscere una influenza sul concetto dell'eucarestia, esercitata dal miracolo rappresentato nei misteri greci: ouk os koinon arton oude koinon poma tautà lambanomen, all'on tropon dia logou teou sarkopoieteis Iesous Christos o soter emon kai sarka kai aima uper soterias emon eschen outos kai ten di ẽuches logou tou par autou eucharisteteisan trofen, ex es aima kai sarkes kata metabolen trefontai emon, ekeinou tou sarkopoietentos Iesou kai sorka kai aima edidachtemen einai (vedi Otto, a proposito di questo passo). In Text. U. Unters. VII, 2, p. 117, io ho dimostrato che nei diversi ambienti cristiani del secondo secolo, l'acqua e solo l'acqua veniva assai spesso usata nella celebrazione dell'eucarestia in luogo del vino, e che in molte regioni questo costume è riuscito a mantenersi sino verso la metà del terzo secolo (vedi Cypr. Ep. 63). Mi sono sforzato di dimostrare esser ognor più probabile che Giustino nella sua Apologia descriva una celebrazione dell'eucarestia a base di pane ed acqua. Quest'ultima cosa è stata contestata dallo Zahn, « *Brod und Wein im abendmahl der alten kirchr*, 1892, e dallo Jüllicher, *zur gesch. Der abendmahlsfeier in der aeltesten kirche* (Abhandl. f. Weizsäc ker, 1892, p. 217).

(1) Ignazio chiama la carne di Cristo col nome di rendimento di grazie, ma il concetto di « carne di Cristo » è per lui un concetto esclusivamente spirituale. In quella vece, Giustino vede veramente nel pane la carne di Cristo, ma non connette questa coll'idea di sacrifizio. Ambedue, in tal modo, sono assai lungi dalle concezioni più recenti. Le numerose allegorie che già si trovano annesse alla eucarestia (un pane, equivalente ad una comunità; molti grani che prima erano sparsi vengono raccolti insieme per formare un solo pane, ed essi stanno a rappresentare molti cristiani sparsi un poco ovunque i quali vengono tenuti insieme nel regno di Dio; un altare, equivale all'adunanza della comunità, ed esclude il culto privato, ecc.) qui non si possono addurre come gruppo.

Digitized by Google

sente quasi l'inclinazione a ricostruire in base a queste premesse lo sviluppo ulteriore al quale l'idea andò soggetta, tenuto debito conto dei concetti antichi che gli Elleni avevano del sacrifizio.

3. - In seno alla chiesa non vennero abolite le distinzioni naturali fra gli uomini e quelle differenze di posizione e di vocazione che ne sono le conseguenze naturali, nonostante l'indipendenza e l'eguaglianza di ogni cristiano preso individualmente; che anzi, si può dire che queste differenze venissero consacrate: si doveva, poi, sopratutto, rispettare ogni relazione della pietà naturale. Perciò, anche gli anziani vennero ad acquistare un'autorità affatto speciale, e tutti erano in obbligo di rispettarli e di obbedirli. Però, per importante che possa essere quella organizzazione che si trova basata sulla distinzione che passa tra presbuteroi e neoteroi, essa non si deve considerare come caratteristica delle chiese, nemmeno in quei luoghi in cui a capo delle chiese pare che stesse un collegio di anziani scelti, come era il caso delle maggiori comunità, e come, probabilmente, avvenne ovunque. In quella vece, solo una organizzazione basata sui doni dello spirito (charismata) concessi da Dio alla chiesa (1), corrisponde alle peculiarità originarie delle comunità cristiane. Perciò, si deve dire che l'epoca apostolica trasmise alle comunità cristiane dei tempi susseguenti una doppia organizzazione. La prima di queste era basata sulla diaconìa tou Logou, ed era considerata come una organizzazione stabilita direttamente da Dio; l'altra si trovava in istrettissima relazione con la economia della chiesa, sopratutto con l'offerta dei doni, e così pure colle esigenze del servizio divino. Nella prima vi furono coloro che parlavano la parola di Dio, incaricati di ciò direttamente da Dio e forniti di quelle prerogative che a questo scopo erano necessarie; costoro

(1) Cfr. per quanto segue gli argomenti da me addotti nell'edizione più ampia da me data della « Dottrina degli Apostoli », cap. 5 (Texte u. Unters. II, I, 2). Le numerose e recenti indagini che si son fatte (Loening, Loofs, Reville, ecc.) si trovano raccolte nell'opera del Sohm, *Kirchenrecht*, vol. I, 1892, dove si fanno pure delle discussioni esaurientissime.

Digitized by Google

vennero concessi non a questa od a quella particolare comunità, ma a tutta quanta la cristianità; essi erano in qualità di apostoloi, profetai e didaskaloi, e dovevano diffondere il vangelo, e cioè, fondare la chiesa di Cristo. In seno alle varie comunità, essi venivano considerati come i veri egoumenoi, le parole dei quali tutti erano obbligati ad accettare sulla loro sola autorità, perchè venivano considerate come dettate da Dio. Nel secondo genere di persone che avevano la direzione della comunità, c'erano gli episkopoi, ed i diakonoi, scelti dai membri stessi della congregazione e dotati di carismi particolari, necessarii per guidare ed aiutare, e costoro erano incaricati di ricevere ed amministrare i doni, di esercitare le funzioni del servizio divino, (qualora non si trovasse presente all'adunanza alcun profeta), e di amministrare tutti gli affari della società, ossia della comunità (1). La natura stessa della cosa faceva sì che, in linea generale, gli episkopoi, in quanto erano degli officiali indipendenti, venissero scelti fra gli anziani, e questa scelta in tal modo poteva benissimo coincidere colla scelta dei presbuteroi. Ma, verso la seconda metà di quest'epoca, si verificò uno sviluppo assai importante. I profeti ed i dottori, come quelli che erano il risultato di cause che susseguirono la naturalizzazione delle chiese nel mondo, andarono sempre più occupando un posto di second'ordine, e la loro funzione, che consisteva nel servizio solenne della parola, incominciò ad esser tras-

(1) Che i vescovi ed i diaconi fossero, in sui primordii, degli officiali che avevano a che fare assai dappresso col culto la è cosa che viene ad apparire chiarissima dalla I Clem. 40-44, ed anche dalla connessione in cui il cap. 14 della Didache si trova col cap. 15 (vedi l'oun 15, I), alla quale venni attratto da una mia conversazione coll'Hatch. La filoxenia e l'interrelazione colle altre comunità (il nutrimento dell'« *Unitas* ») appartengono sopratutto agli affari della chiesa. Infallantemente, e fin dapprincipio, questo costituiva una delle parti più importanti dell'ufficio dei vescovi. Il Ramsay (« *the church in the Roman empire* », p. 361) ha insistito esclusivamente su di questo punto, e perciò è stato unilaterale. Secondo lui, l'episcopato monarchico uscì dagli officiali che erano eletti *ad hoc* e per un tempo determinato, allo scopo di promuovere le relazioni tra le varie chiese.

Digitized by Google

messa agli officiali superiori della comunità, quali erano i vescovi, i quali già occupavano un posto importantissimo nella celebrazione del publico culto. Nel medesimo tempo, però, si va rendendo ognor più conveniente la creazione di un officiale superiore, in qualità di capo generale (che presiedeva alla celebrazione del pubblico culto), coll'incarico di ricevere le offerte che venivano fatte, di amministrarle, e di aver cura dell'unità del pubblico culto; e cioè, si andava a por capo alla nomina di un solo vescovo in luogo di una serie di vescovi, lasciando intatto, però, com'era prima, il collegio dei presbiteri, in qualità di proistamenoi tes ekklesias, specie di senato della comunità (1). Inoltre, sin dai periodi più primitivi ed in armonia coll'idea del nuovo sacrifizio istituito da Gesù Cristo, spuntò pure l'idea di vescovi e di diaconi scelti quali antitipi dei sacerdoti e dei leviti. Ma ci imbattiamo pure nell'idea, che probabilmente è la più antica delle due, secondo la quale i profeti ed i dottori, in quanto erano incaricati della predicazione della parola, erano sacerdoti. Dapprincipio, si fu molto esitanti nell'applicare questa importante allegoria, ma questa esitazione in seguito dovette scomparire collo scomparire di quest'ultimo concetto. Ma una cosa assai più importante deve esser stata questa, che i vescovi, ossia il vescovo, impadronendosi delle funzioni degli antichi Kalountes

---

(1) Sohm (vedi opera citata più sopra) cerca di provare che l'episcopato monarchico ebbe origine in Roma ed era già presupposto da Herma. Io ritengo che di questa sua affermazione non abbia addotta nessuna prova perentoria, e debbo pure rifiutare per la massima parte le ardite affermazioni che egli è ito accumulando intorno alla prima epistola di Clemente. Queste si possono abbracciare nella proposizione che il Sohm, p. 158, ha posta a capo della discussione che egli fa dell'Epistola « La prima Epistola di Clemente fa epoca nella storia dell'organizzazione della chiesa. Dessa era destinata a porre un termine alla costituzione primitiva della chiesa ». Secondo il Sohm (p. 165) un altro risultato immediato di quell'Epistola si fu un cambiamento immediato di costituzione in seno alla chiesa romana, e l'introduzione dell'episcopato monarchico. Ma si tratta di un'affermazione che non si può provare; conciossiachè la prova che il Sohm si è sforzato di trarre dall'Epistola di Ignazio ai Romani e dal Pastore di Harma, non mi convince.

Digitized by Google

ton Logon, i quali non erano officiali della chiesa, si impadronirono pure della profonda venerazione colla quale venivano considerati quali organi speciali dello Spirito. Ma pare che, verso il 140, ben diverse fossero le condizioni dell'organizzazione in seno alle varie comunità. Qua e là, infallantemente, l'organizzazione era già pervenuta al punto di avere un solo vescovo, in luogo di molti, mentre le sue attribuzioni probabilmente non erano ancora di molto cresciute, ed i profeti ed i dottori godevano ancora di un'importanza grandissima e fungevano da oratori. Per converso, c'erano dei luoghi in cui i profeti ed i dottori, pur continuando ad esistere, non occupavano più un posto regolare ed importante, pur esistendovi ancora l'episcopato plurimo. Ormai si era raggiunta una organizzazione fissa, e la costituzione episcopale apostolica si era ormai stabilita in conseguenza della crisi gnostica; la quale, a questo proposito, fa veramente epoca. Però, qui ci limiteremo ad accennare ad uno dei presupposti più importanti, il quale ha lasciate tracce profondissime nello sviluppo della dottrina. A quella guisa che tutte le varie chiese facevano risalire tutte le varie leggi in conformità delle quali vivevano, e tutti quei benefizii che esse consideravano come sacri, alla tradizione dei dodici apostoli, perchè solo quelle leggi che a costoro risalivano essi consideravano come sacre, così, per quanto abbiamo potuto fino ad oggi scoprire, essi facevano pure risalire ad una scelta apostolica la loro organizzazione di presbiteri, e cioè quella organizzazione che aveva per base i vescovi ed i diaconi. L'idea che in modo naturalissimo doveva seguirne era questa, che gli apostoli stessi avessero stabilito quali avessero ad essere gli officiali della chiesa (1). Può darsi benissimo che questa idea avesse le sue basi in qualche caso concreto particolare, ma ciò non ci riguarda punto qui, e quindi non c'è punto bisogno di esaminare questa questione; giacchè

(1) Vedi sopra tutto, 1 Clem. 42, 44, Atti degli Apostoli, Epistole Pastorali, Ecc..

Digitized by Google

potrebbe anche darsi benissimo che il numero di questi casi non fosse assolutamente sufficiente per costruirvi sopra una teoria. Ma il punto che si trova qui in questione è una teoria, che altro non non è se non una parte integrale della teoria generale, secondo la quale gli apostoli stessi sarebbero stati sotto ogni rapporto il termine medio tra Gesù e le chiese presenti (vedi più sopra). Questo concetto è assai più antico della grande crisi gnostica, giacchè anche gli gnostici lo condividevano. Però, da esso non si derivava alcuna qualità speciale degli officiali, e solo delle speciali qualità o prerogative della chiesa, e si riteneva che l'indipendenza e la sovranità delle varie chiese non ne venisse in alcun modo a pericolare, imperocchè una istituzione che derivasse dagli apostoli veniva considerata come l'equivalente di una istituzione derivante dallo Spirito Santo, che esse possedevano e che seguivano. L'indipendenza delle chiese poggiava precisamente sul fatto che in mezzo di loro dimorava lo Spirito Santo. Il concetto che qui si trova brevemente abbozzato venne trasformato per completo nel periodo susseguente dall'aggiunta di una nuova idea che venne ad aggiungersi a quelle che già esistevano — l'idea della successione apostolica (1), ed allora questa, unitamente all'idea del sacerdozio specifico del capo della chiesa, divenne uno dei mezzi più importanti con cui esaltare l'ufficio del sacerdozio al di sopra di tutta la comunità (2).

---

(1) Questo concetto è romano. Vedi Libro II, Cap. II. C.

(2) Non dobbiamo dimenticare qui che, oltre ai dottori, agli anziani ed ai diaconi, gli ascetici (vergini, vedove, celibatarii, astinenti) ed i martiri (confessori) godevano di una speciale considerazione nelle chiese, ed assai spesso si imponevano al governo ed ai suoi capi. Herma impone abbastanza chiaramente il dovere di venerare i confessori assai più che i presbiteri (Vis. III, I, 2). In brevissimo volgere di tempo, le vedove si trovarono unite ai diaconi in quegli uffici di culto che erano di loro spettanza e partecipavano al rispetto che andava annesso a quella carica. Per ciò che riguarda i limiti di tutto questo, a quanto si può arguire da varii passi, c'era una grande divergenza di vedute, e non mancavano i malumori. Un'affermazione di Tertulliamo ci fa vedere che i confessori affacciavano degli speciali diritti ad esser tenuti in considerazione quando si trattasse di scegliere i vescovi (Adv. Valent. 4: « Speraverat Episcopatum Valentinus, quia et ingenio

Digitized by Google

Supplemento.

Abbiamo passato in rassegna gli articoli principali della fede comune, gli inizii del culto e dell' organizzazione del primitivo cristianesimo venuto dal paganesimo; questa nostra rassegna basta per dimostrare come le premesse essenziali dello sviluppo del cattolicismo esistevano già prima della metà del secondo secolo, prima che scoppiasse il terribile conflitto collo gnosticismo. Possiamo accorgercene, semplicemente dando un'occhiata alla forma particolare dei *Kerygma*, ossia all'espressione dell'idea di tradizione, e cioè alla teologia col suo atteggiamento morale e filosofico. Perciò, noi possiamo concludere a buon diritto che la lotta collo gnosticismo affrettò lo sviluppo, ma non fornì una direzione nuova. Imperocchè lo spirito greco, che rappresenta l'elemento che si trovò maggiormente in azione nello gnosticismo, si era già infiltrato molto profondamente in seno dello stesso cristianesimo che era derivato dal gentilesimo; esso formava un'atmosfera che tutti ormai respiravano; ma gli elementi che furono particolarmente proprii dello gnosticismo finirono per esser rigettati, almeno nella maggior par-

---

poterat et eloquio. Sed alium ex matyrii prerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit »). Questa affermazione si trova corroborata da altri passi; vedi Tert. De fuga: « Hoc sentire et facere omnem servum dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit »; vedi Hippol. nei canoni Arab., ed anche Achelis, Texte u. Unters. VI, 4, pp. 67, 220: Cypr Epp. 38, 39. Il modo in cui i confessori e gli ascetici, a parire dalla fine del secondo secolo, tentarono di avere la loro parte nell'amministrazione delle chiese, ed il modo rispettoso con cui si procurò di mettere da banda le loro pretese, sta a dimostrare che, fin dai tempi primitivi, si riconosceva a questa parte del popolo, e quale ricompensa del coraggio addimostrato nel professare la fede, una speciale relazione col Signore, e perciò uno speciale diritto al rispetto della comunità. A proposito della transizione degli antichi profeti e dottori in ascetici vagabondi, e, per ultimo, in monaci e frati, vedi le Epistole siriache pseudo-Clementine, « *de virginitate* », e l'opera mia « *Abhandl. I. D. Sitzungsberichten D. K. PR. Akad. D. Wissensch.*, 1891, p. 361.

Digitized by Google

te (1). Siamo, quindi, in grado di muovere un passo innanzi. Il grande apostolo dei gentili, nella sua epistola ai Romani e nelle due epistole ai Corintii, trapiantò fra i gentili stessi il vangelo, bello e rivestito dei metodi di pensiero che erano proprii dei Greci. Egli tentò di esporlo servendosi di idee greche, e non solamente invitò i Greci al Vecchio Testamento ed al Vangelo, ma introdusse pure il vangelo come un lievito nel mondo religioso e filosofico delle idee greche. Inoltre, nella cristologia cosmico-pneumatica da lui lasciataci, egli spinse potentemente i Greci verso un *Theologumenon* al servizio del quale essi potevano mettere tutta la loro filosofia ed il loro misticismo. Egli predicò la follia del Cristo crocefisso, eppure anche così facendo proclamava la sapienza dello spirito soverchiante della natura, il Cristo celestiale. A partire da quel momento veniva a stabilirsi il principio di uno sviluppo che poteva benissimo assumere forme diversissime, ma nel quale tutte le forze e tutte le idee dell'ellenismo dovevano a poco a poco passare al servizio del vangelo. Ma anche con questo non si è detta l'ultima parola; che anzi, in quella vece, noi non dobbiamo dimenticare che il vangelo stesso appartiene alla pienezza dei tempi, la quale si trova indicata dall'interpretazione del Vecchio Testamento e delle religioni elleniche (vedi più sopra).

Diversissimi sono, per ciò che riguarda i rapporti in cui vengono a trovarsi colla storia del dogma, i documenti del primo secolo di vita della chiesa cristiana proveniente dal gentilesimo, che sono giunti fino a noi. Nella didache noi abbiamo un compendio di dottrine reputate necessarie per menare una vita veramente cristiana e questo catechismo dipende dal catechismo greco giudaico, e dà una espressione tutta sua a ciò che vi era di specificamente cristiano nelle preghiere e nei riti della chiesa, come nella sua disciplina. L'epistola di Barnaba, che probabilmente è di origine

(1) Vedi Weizsäcker, *gött. Gel. Anz.* 1886, No. 21, le affermazioni del quale io posso far mie quasi per completo.

Digitized by Google

alessandrina, insegna un'interpretazione corretta, cristiana dell'Antico Testamento, l'interpretazione letterale ed il giudaismo rigetta come se fossero opera del demonio, e nella cristologia segue essenzialmente Paolo. La prima epistola romana di Clemente, la quale pure contiene altre reminiscenze paoline, (quali sarebbero la riconciliazione e la giustificazione) rappresenta la stessa cristologia, ma la viene collocando in un sistema di pensiero che è eminentemente morale. Questo è lo scritto più tipico che noi possediamo, in cui lo spirito di tradizione, di ordine, di stabilità, e la tutela ecclesiastica universale di Roma si trova chiaramente espresso, già in quell'epoca. Il metodo moralistico di pensiero si trova già classicamente rappresentato dal *Pastore* di Hermas, e dalla seconda Epistola di Clemente, in cui, oltre ed accanto a questo, si trova espresso in modo chiarissimo l'elemento escatologico. Nel *Pastore*, noi possediamo il documento più importante per il cristianesimo ecclesiastico di quei tempi, riflesso, direi quasi, in uno specchio da un profeta, il quale, però, sa tener debito conto delle sue relazioni concrete. La teologia di Ignazio è assai più progredita, in quanto che egli, dovendo lottare cogli gnostici, si incaricò di mettere in mostra quei fatti che più direttamente interessavano la salute, e diresse la sua gnosis non tanto all'Antico Testamento, quanto agli avvenimenti della vita di Cristo. Egli tentò di fare sì che il Cristo divenisse Katà pneuma e Katà sarka, il punto centrale del cristianesimo. In questo senso, la sua teologia ed il suo frasario è veramente cristocentrico, affine a quello di Paolo e del quarto vangelo, (sopratutto stringente è l'affinità che vi si riscontra coll'Epistola agli Efesini), e si trova fortemente in opposizione con tutti gli scritti suoi contemporanei. Affini ad Ignazio sono Melitone ed Ireneo, dei quali quegli si può considerare a buon diritto quale un precursore. Egli ha con essi quelle stesse affinità che, in un'epoca un poco più recente, Metodio ebbe colla teologia ortodossa classica dei secoli quarto e quinto. Nè questo parallelo regge solamente per ciò che riguarda la forma: si può dire senza tema di errare che esso rappresenti

Digitized by Google

una sola e stessa tendenza dello spirito umano, che aleggiò da Ignazio a Melitone, ad Ireneo, a Metodio, ad Atanasio, a Gregorio di Nissa (qui, però, già assai commisto con non pochi elementi origenistici), ed a Cirillo Alessandrino. La sua caratteristica consiste in questo che non solamente la persona del Cristo come Dio-uomo costituisce il punto centrale attorno al quale si aggira tutta quanta la teologia, ma anche tutti i punti principali della storia della sua vita rappresentano altrettanti misteri della redenzione del mondo (Ephes, 19). Però Ignazio si distingue anche per questo, che, oltre all'elemento entusiastico, al patetico, all'abrupto, ed anche oltre a tutto ciò che appartiene ad una forma liturgica, nelle sue epistole ci imbattiamo in una vera e propria devozione per il Cristo (o teos mou). Egli è tutto ripieno di Cristo: cfr. Ad. Rom. 6: ekeinon zeto ton uper emon apotanonta ekeinon telo, ton di emas anastanta; Rom. 7: o emos eros estaurotai kai ouk estin en emoi pur filoulon. Quale esempio del suo linguaggio teologico e della sua regola di fede, vedi ad Smirn I: « enoesa umas katertismenous en akineto Pistei, osper katelomenous en to stauro tou kuriou Jesou christou sarki te kai pneumati kai edrasmenous en agape en to aimati Christou, pepleroforemenous eis ton Kuriou emon, aletos onta ek ghenous dabin Katà sarka, uion teou kata telema kai dunamin teou, gheghenemenon aletos ek partenou, bebaptismenon upo Ioannou, ina plerote pasa dikaciosune up'aùtou, aletos epi Pontiou Pilatou kai, Erodou tetrarhuo katelomenon uper emon eu sarki — af'ou karpou emeis apo tou teomakaritou autou patous — ina are sussemon eis tous aionas dia tes anastaseos eis tous aghious kai pistous autou eite Ioudaiois eite en etnesin eneni somati tes ekklesias autou ». L'epistola di Policarpo si trova ad essere caratterizzata dalla sua dipendenza dagli scritti cristiani primitivi (Epistole di Paolo, I Petri, I Johannis), e perciò dall'atteggiamento conservatore da lui assunto in riguardo delle migliori tradizioni del periodo apostolico. I *Kerygma* di Pietro segnano il passaggio dalla letteratura cristiana

Digitized by Google

primitiva alla letteratura apologetica (Cristo come nomos e come logos).

Appare evidente che tutta la serie: « Ignazio, Policarpo, Melitone, Ireneo », si trova in una caratteristica contraddizione con tutte le altre serie di padri della chiesa, ha radici profondamente radicate nell'epoca apostolica, come sarebbe in Paolo e negli scritti giovanneici, e contiene in germe parecchi fattori assai importanti della futura formazione del dogma, come viene ad apparire in Metodio, Atanasio, Marcello, Cirillo di Gerusalemme. Perciò noi dobbiamo esser assai in dubbio se ci esprimiamo correttamente quando facciamo parola della teologia dell'Asia Minore (Ignazio non appartiene all'Asia Minore). Comunque sia, l'espressione: Teologia Romana dell'Asia Minore, non è assolutamente giustificata. Però possiede un fondo di verità qualora si pensi un poco più a fondo, che, in realtà, nel corso del secondo secolo, la pietra di paragone dalla quale si giudicava delle questioni cristiane ed ecclesiastiche, era perfettamente uguale tanto a Roma che nell'Asia Minore. Se volessimo fare delle connessioni un poco più strette ci mancherebbero all'uopo i materiali. Oltre a questo, noi non possiamo far altro che riportarci al viaggio fatto da Policarpo a Roma, a quello di Ireneo da Roma alla Gallia, al viaggio di Abercio e di altri. (Cf. pure gli sforzi fatti dalle varie comunità montanistiche dell'Asia Minore per essere riconosciute da Roma e dal suo vescovo). Secondo ogni probabilità, l'Asia Minore, alla pari di Roma, tra il 60 ed il 200 fu il centro spirituale della cristianità; ma per poter descrivere in qual modo questo centro si irradiava verso la circonferenza, noi possediamo troppo pochi materiali. Quanto sappiamo appartiene assai più alla storia della chiesa, che non alla storia speciale del dogma.

LETTERATURA. - Gli scritti dei così detti Padri Apostolici. Vedi l'edizione fattane nel 1876 da Gebhardt, Harnack, Zahn. Hilgenlfeld, Nov. Test. Extra Can. recept. fasc. IV, 2 ediz. 1884, ha raccolti altri rimasugli della letteratura cristiana primitiva. La *Dottrina dei*

Digitized by Google

dodici Apostoli I Frammenti del Vangelo e dell'Apocalisse di Pietro (mia edizione, 1893). Inoltre, gli scritti di Giustino e degli altri Apologisti, in quanto si occupano di descrivere quale fosse la fede delle comunità del loro tempo, nonchè taluni accenni che si riscontrano in Celso Aletes Logos, in Ireneo, Clemente di Alessandria, e Tertulliano. Si può pure trarre profitto dei frammenti gnostici che sono giunti fino a noi, purchè lo si faccia con prudenza. Ritschl, *Entstehung der altkath. Kirche*, 2 Aufl. 1857. Pfleiderer, *das Urchristenthum*, 1887. Renan, *Les origines chretiennes*, Vol. V. — V. Engelhardt, *das christenthum justin 's*, d. M. 1878, p. 375. Schenkel, *das Christusbild der apostel*, ecc., 1879. Zahn, *Gesch. Des N. — Tlichen Kanon*, 2 Bde. 1888. Behm, *Das Cristliche gesetzthum der Apostolischen Väter* (*zeitschr. F. Kirchl. Wissenschaft.* 1886). Dorner, *History of the doctrine of the person of christ*, 1745. Schultz, *Die lehre von der gottheit Christi*, 1881, P. 22. Höfling *die lehre der ältesten kirche vom Opfer*, 1851. Höfling, *das sacrament* d. *Taufe*, 1848. Kahnis, *die lehre vom abendmahl*, 1851. Th. Harnack, *der Christliche Gemeindegottedienst im apost.* u. *Altkath. Zeitalter*, 1854. Hatch, *organisation of the early church*, 1883. I miei *Prolegomena* alla *Didache* (*Texte* u. *Unters.* II, Bd. H, I, 2). Diestel, *Gesch. Des A. T. In der Christl. kirche*, 1869. Sohm, *kirchenrecht*, 1892. Le monografie sui Padri Apostolici: Sulla I Clem.: Lipsius, Lightfoot (che è il commento più accurato che esista), Wrede; sulla 2 Clem.: A. Harnack (*Ztschr. F. k. Gesch.* 1887); su Barnaba: J. Müller; su Hermas: Zahn, Hückstädt, Link; su Papia: Weiffenbach, Leimbach, Zahn, Lightfoot; su Ignazio e Policarpo: Lightfoot (Commento accurato) e Zahn; sul vangelo e sull'Apocalisse di Pietro: A. Harnack; Sul *kerygma* di Pietro: von Dobschütz; sugli atti di Tecla: Schlau.

Digitized by Google

Capitolo IV.

Tentativi degli gnostici di creare una dogmatica apostolica, ed una teologia cristiana; ossia, la secolarizzazione acuta del cristianesimo.

Sommario. — 1. Le condizioni che presiedettero al sorgere dello gnosticismo. — 2. Natura dello gnosticismo. — 3. Storia dello gnosticismo e delle forme sotto le quali si presenta. — 4. Le dottrine gnostiche più importanti.

In origine, le comunità cristiane altro non erano che società in cui gli uomini si riunivano per condurre una vita santa sulla base di una comune speranza, la quale, a sua volta, si basava sulla fede che quel Dio il quale aveva parlato per mezzo dei profeti aveva mandato il Figliuol suo Gesù Cristo, per mezzo di lui aveva rivelata la vita eterna, ed in breve l'avrebbe resa manifesta. Il cristianesimo aveva le sue radici in taluni fatti ed in talune frasi, ed il fondamento della società cristiana stava tutto nella comune speranza, nella vita santa nello spirito in conformità della legge di Dio, e nel prestar fede a quei fatti ed a quelle frasi. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, oltre di questo non esisteva nessuna didache fissa (1). Correvano fra il popolo un gran numero di racconti fantastici, di idee e di notizie, ma tutto questo cumulo di materiale non era ancora riuscito a salire al grado di religione. E con tutto ciò, fin dapprincipio, faceva il giro della cristianità la

(1) Una volta più noi possiamo tener calcolo degli ostacoli che sono contenuti nei primi dieci capitoli della Didachè ton apostolon, scoperta recentemente, in cui dopo averli enumerati e descritti, l'autore così continua (II, I): os an oun elton didaxe umas tauta panta ta proeiremena, dexaste auton.

Digitized by Google

credenza che il cristianesimo concedesse la conoscenza perfetta e conducesse dall'uno ad altro grado di maggiore chiarezza. Questa convinzione veniva testificata in modo immediato dall'Antico Testamento, e cioè, le circostanze stesse nelle quali era stato loro annunziato il vangelo, imponevano alla grande maggioranza dei cristiani il compito di rendere per loro ognor più intelligibile il Vecchio Testamento, in altri termini, essi avevano l'obligo di servirsi dell'Antico Testamento come se si fosse trattato di un libro cristiano, come avevano pur l'obligo di trovare il mezzo di battere le pretese che i Giudei potessero affacciare a questo riguardo, confutando l'interpretazione puramente giudaica che gli stessi ne davano. Questo compito non sarebbe stato imposto, ed ancor meno sarebbe stato mandato ad effetto, qualora le comunità cristiane che si trovavano sparse per tutta la superficie dell'impero non si fossero fatte eredi della propaganda giudaica, la quale già aveva grandemente subita l'influenza delle altre religioni (la religione babilonese e persiana, vedi le varie Apocalissi giudaiche), e nella quale già era riuscito a penetrare un metodo di interpretazione dell'Antico Testamento, che grandemente lo spiritualizzava. Questa spiritualizzazione era il risultato di un concetto filosofico della religione, e questo concetto filosofico era un frutto dell'influenza esercitata sul giudaismo ultimamente dalla filosofia greca e dallo spirito greco. In forza di questo concetto, tutti quei fatti e tutti quei detti dell'Antico Testamento di cui uno non riuscisse a rendersi ragione, venivano allegorizzati. « Essi non rappresentavano veramente ciò che parevano voler rappresentare, ma erano solo il simbolo di qualche cosa di invisibile. In tal modo la storia dell'Antico Testamento veniva sublimata, innalzandola al grado di storia della emancipazione della ragione dall'asservimento della passione ». Tuttavia, essa descrive le origini dello sviluppo storico del cristianesimo, di guisa che non appena questo volle dare una spiegazione di se stesso, od anche non appena volle rivolgere a proprio profitto quei documenti dei quali era già in possesso, si trovò costretto ad adottare

Digitized by Google

i metodi di quel fantastico sincretismo. Abbiamo già visto più sopra che quegli scrittori che fecero un uso diligente dell'Antico Testamento non si fecero alcuno scrupolo di servirsi a questo proposito del metodo allegorico. Questo era richiesto, non solamente dalla incapacità in cui versavano di comprendere il senso verbale dell'Antico Testamento, il quale presentava una grande divergenza di opinioni morali e religiose, ma anche, e sopratutto, dalla convinzione che si aveva che ogni pagina di quel libro dovesse contenere il Cristo e la Chiesa cristiana. In qual modo si poteva mantenere questa convinzione senza ammettere che il significato concreto e definitivo dei documenti fosse già stato obliterato dal concetto filosofico che i Giudei avevano dell'Antico Testamento?

Però, questa interpretazione allegorica necessaria veniva a portare in seno alle varie comunità un elemento filosofico intellettuale, una gnosis, che era perfettamente distinta da quei sogni apocalittici, in cui si vedevano delle schiere di angeli montati su bianchi cavalli, in cui si vedeva il Cristo cogli occhi fiammeggianti come carboni ardenti; in cui si vedevano dei mostri infernali, in cui si era spettatori della battaglia e della vittoria (1). In questa gnosis

(1) C'è una buona tradizione la quale designa il così detto gnosticismo semplicemente col nome di Gnosi, eppoi si serve di questo stesso vocabolo per designare le speculazioni di dottori che non appartenevano punto allo gnosticismo, ma alla antichità (e. g. per designare Barnaba). Ma fino ad ora le conclusioni che se ne potrebbero trarre e che ne derivano in modo immediato non sono ancora state tratte. A dir vero, Origene dice (C. Cels. III, 12): Man mano che gli uomini, e non solamente coloro che appartengono alle classi incolte e lavoratrici e servili, ma anche non pochi di coloro che appartengono alle classi colte dei Greci, vengono a scoprire che nel cristianesimo c'è qualche cosa che merita lode, non può darsi a meno che vengano pure a sorgere delle sette, e ciò non semplicemente per un desiderio smodato di controversia e per ispirito di contraddizione, ma perchè ogni studioso si adopera il meglio che per lui si possa di penetrare ognor più addentro nelle recondite verità del cristianesimo. In questo modo vengono a sorgere delle sette che ricevono il loro nome dal nome di uomini i quali ammirarono il cristianesimo nella sua essenza, ma per cause fra loro diverse erano arrivati a farsene un concetto diverso da quello fattosi dagli altri ».

Digitized by Google

che si faceva risalire fino all'Antico Testamento, molti incominciarono a scorgere quella benedizione specifica che era stata promessa alla fede matura, e per mezzo della quale si poteva conseguire la perfezione. Quale ricchezza di relazioni, di manifestazioni non parve dischiudersi, non appena il Vecchio Testamento venne studiato in base al sistema allegorico di interpretazione, e fino a qual punto la via era stata spianata dai dottori filosofi degli Ebrei! Dalle semplici narrazioni dell'Antico Testamento già si era venuta sviluppando una specie di teosofia, in cui venivano a pigliar corpo e forma le idee più astratte, e dalla quale venne a scaturire il cantico ellenico della potenza dello spirito sulla materia e sulla sensualità, nonchè il cantico del vero domicilio dell'anima. Tutto ciò che in questo grandioso lavorio di adattamento era rimasto oscuro od incognito, veniva ora ad essere chiaramente illuminato dalla storia di Gesù, della sua nascita, della sua vita, delle sue sofferenze, del suo finale trionfo. Il concetto che si aveva dell'Antico Testamento, in quanto era un documento della più profonda sapienza, trasmesso a coloro che ora potevano veramente leggerlo e considerarlo come tale, scatenava ora una bufera di interessi spirituali i quali non si sarebbero arrestati fino a che non fossero riusciti a trasferire per completo la nuova religione del mondo dei sentimenti, delle azioni e delle speranze, in quella delle concezioni elleniche, trasformandola in un mondo di concezioni metafisiche. In quella esposizione dell'Antico Testamento che noi riscontriamo, a mo' d'esempio, nel pseudo-Barnaba, si trova già celato un importante elemento filosofico ed ellenico, ed in quel sermone che passa sotto il nome di Clemente (la così detta seconda Epistola di Clemente), una serie di concezioni, quali sarebbero quelle riguardanti la chiesa, hanno già assunta una forma abbastanza ardita e spiccata, e già si trovano fra di loro unite da meravigliose connessioni, mentre, in quella vece, le cose concrete sono state trasformate in cose invisibili.

Ma una volta che gli interessi intellettuali si erano scatenati,

Digitized by Google

ed una volta che la nuova religione si era approssimata allo spirito ellenico col mezzo di un concetto filosofico dell'Antico Testamento, in qual modo si sarebbe potuto evitare che quello spirito si imposessasse per completo della chiesa, della nuova religione, del Vecchio Testamento, quivi trovando, prima che in qualunque altro luogo, quella forza e potenza che poteva essere in grado di decidere se questa oppure quell'opinione era incompatibile col cristianesimo? In realtà, questo cristianesimo escludeva in modo assoluto qualunque genere di politeismo, e tutte le religioni naturali che allora esistevano nell'impero. Esso opponeva alle stesse l'idea di un Dio unico, del Salvatore Gesù, e di un culto di Dio che doveva essere esclusivamente spirituale. Ma al tempo stesso, invitava tutti gli uomini di pensiero a riconoscerlo col dichiarare che lo stesso era la sola vera religione che esistesse mentre che, in realtà, veniva ad apparire semplicemente come una variante del Giudaismo. Pareva che non mettesse alcun limite al carattere ed all'estensione della conoscenza, per lo meno di quella conoscenza che si trovava in grado di conservare tutto ciò che era stato trasmesso, ed al tempo stesso di abolirlo col trasformarlo in una serie di simboli misteriosi. Tale era veramente il metodo che veniva seguito e doveva essere seguito da tutti coloro che avessero voluto trarre dal cristianesimo qualche cosa più di un semplice cumulo di motivi pratici e di superficiali speranze. Ma quali limiti venivano imposti all'applicazione di questo metodo? Non costituiva esso forse un passo innanzi il vedere nei ricordi evangelici anche un cumulo di nuovi materiali capaci di spirituali interpretazioni, e capaci di illustrare colle narrazioni quivi contenute, in quanto erano una derivazione dell'Antico Testamento, l'eterno conflitto dello spirito colla materia, della ragione coi sensi? Ed il concetto secondo il quale le gesta tradizionali del Cristo, in realtà, erano l'ultimo atto di quel dramma formidabile di spirituali potenze, la lotta delle quali si trova delineata nell'Antico Testamento, questo concetto, dico, che appariva evidente alla pari di qualunque altro, non era forse quello se-

Digitized by Google

condo il quale quelle gesta di Gesù altro non erano che l'avveramento di misteriose promesse? Non era forse in armonia colla coscienza posseduta dalla nuova religione di essere veramente la religione universale, che gli uomini non si sentivano punto soddisfatti dei semplici inizii di una nuova cultura o conoscenza, o di una semplice serie di frammenti della stessa, ma procuravano di ridurre una tale conoscenza o cultura in una forma completa e sistematica, sì da offrire lo spettacolo del migliore e più universale sistema di vita che fosse possibile, ed al tempo stesso del migliore e più universale sistema che si potesse avere di conoscenza del mondo? Per ultimo, forsechè le forme libere eppure così rigide in cui le comunità cristiane si trovavano organizzate, l'unione del misterioso con una meravigliosa pubblicità, dello spirituale con una serie di riti materiali e significativi (il Battesimo, per esempio, e l'Eucarestia), non invitava gli uomini a trovare quivi la realizzazione di quell'ideale che lo spirito religioso ellenico andava affannosamente ricercando, e cioè, di una comunione che, in virtù di una divina rivelazione, fosse in possesso della più elevata conoscenza e perciò portasse ad un genere di vita che avesse ad essere il più santo che fosse possibile immaginare? Una comunione che non comunicasse la conoscenza per mezzo del discorso logico del ragionamento, ma col mezzo di consacrazioni misteriose ed efficaci, e di dogmi rivelati? Qui noi ci imbattiamo in tutta questa serie di questioni, le quali dobbiamo dire che erano in armonia colla direzione per la quale si era messo il progresso storico del cristianesimo. Il fenomeno religioso che passa sotto il nome di Gnosticismo ci fornisce una risposta a tutte queste questioni (1).

---

(1) La grande maggioranza dei cristiani del secondo secolo appartiene infallantemente alle classi incolte e non andavano certamente a caccia di concezioni astratte, che anzi le tenevano in non poco sospetto; vedi il logos aletes di Celso, particolarmente III, 44, ed i vari scritti degli Apologisti. E con tutto ciò, dal trattato di Origene contro Celso noi possiamo pure inferirne che il numero di questi cristiani « incolti » che si allontanavano da una conoscenza teologica e filosofica, ancora verso

Digitized by Google

§ 2. Natura dello gnosticismo.

In progresso di tempo, la chiesa cattolica reclamò come suoi quegli scrittori del secondo secolo (60-160) che si erano accontentati di servirsi della speculazione semplicemente come di mezzo con cui spiritualizzare l'Antico Testamento, ma che non avevamo mai tentata una ricostruzione sistematica della tradizione. In quella vece, dichiarò esser falsi cristiani, cristiani solamente di nome, quegli scrittori che nel primo secolo si accinsero all'impresa di fornire la pratica cristiana di un sistema completo di conoscenza. L'indagine storica non può accettare questa sentenza. Che anzi, essa vede nello gnosticismo tutta una serie di intraprese, che, almeno fino ad un certo punto, è qualche cosa di analogo all'incorporamento cattolico del cristianesimo in queste tre categorie, della dottrina, della morale e del culto. Quivi la grande distinzione sta essenzialmente nel fatto che i sistemi gnostici rappresentano la secolarizzazione, ossia l'ellenizzazione acuta del cristianesimo, la quale doveva andare a por capo nella reiezione dell'Antico Testamento (1); mentre il sistema cattolico, per un altro verso, sta a rappresentare un lavorio graduale dello stesso genere, che mette capo alla conservazione dell'Antico Testamento. Si voleva in tal modo, che la religione tradizionale venisse ad un tratto a riconoscere se stessa in una pittura che le era estranea, e perciò fu abbastanza vigorosa da rigettare quella pittura; ma al rimaneggiamento graduale, e, si potrebbe dire, indulgente, al quale essa veniva sottoposta, oppose ben poca resistenza, che anzi, come accade generalmente, essa si può dire che non ne avesse nemmeno coscienza. Perciò non è un para-

---

l'anno 240, era amplissimo; e Tertulliano dice (*adv. prax. 3*): *Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentuum pars est*», *cfr. de Jejun. II*: «*Major pars imperitorum apud gloriosissimam multitudinem psychicorum*».

(1) Overbeck (*stud. Z. gesch. D. Alten kirche*, p. 184) ha il merito di aver dato per il primo una espressione convincente a questo concetto dello gnosticismo.

Digitized by Google

dosso il dire che lo gnosticismo, il quale rappresenta precisamente l'ellenismo, è riuscito ad ottenere in seno al cattolicismo una mezza vittoria. Per lo meno, se ci è permesso il parallelo, questa asserzione è altrettanto giustificata quanto lo può essere quella secondo la quale le idee dominanti nel primo impero, rappresenterebbero il trionfo delle idee del secolo decimo ottavo e queste, fatte le debite riserve, una continuazione, di quelle dell'Antico Regime.

Partendo da questo punto di vista, viene ad apparire ovvia la posizione che si deve assegnare agli gnostici nella storia del dogma, posizione che fin qui è stata misconosciuta. *In una parola essi furono i teologi del primo secolo* (1). *Essi furono i primi a trasformare il cristianesimo in un sistema di dottrine (dogmi); essi furono i primi ad elaborare sistematicamente la tradizione. Ei si accinsero a presentare il cristianesimo come religione assoluta, e perciò lo posero in opposizione diretta con tutte le altre religioni, compreso il giudaismo. Ma la religione assoluta, per loro, qualora venga considerata nel suo contenuto, era qualche cosa di identico al risultato della filosofia della religione, alla quale si doveva dare il sostegno di una rivelazione. Perciò essi eran di quelli che, avvanzando velocemente, tentavano di mettere in armonia il cristianesimo colla cultura ellenica e la cultura ellenica col cristianesimo, eran di quelli che davan di frego all'Antico Testamento pur di spianare più facilmente la via alla conclusione dell'alleanza tra le due potenze, facendo sì che questa alleanza fosse*

(1) L'abilità dei dottori gnostici più in vista è stata riconosciuta dai Padri della chiesta; vedi Hieron. *Comm. in oseae* c. II. 10, *opp.* VI, I: « nullum potest Hæresim instruere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturæ quæ a deo artifice sunt creata: talis fuit Valentinus, talis Marcione quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cujus etiam philosophi admirantur ingenium ». Ancor più importante si è il vedere come i teologi alessandrini (Clemente ed Origene) sapessero apprezzare i lavori esegetici degli gnostici e sapessero servirsene per le loro opere. Infallantemente Origene riconobbe in Eracleone un esegeta di prim'ordine, e lo trattò col maggior rispetto possibile anche quando si sentì costretto a divergere da lui. Naturalmente, non tutti gli gnostici si possono considerare come teologi. Nella loro totalità essi formano la società greca con un nome cristiano.

Digitized by Google

in grado di affermare il carattere assoluto del cristianesimo. Ma il significato dell'Antico Testamento, nella storia religiosa del mondo, consiste precisamente in questo, che, qualora lo si voglia mantenere nella sua interezza, esso esige l'applicazione del metodo allegorico, cioè, una proporzione ben definita di idee greche, e che, per un altro verso, esso ha sempre opposta la barriera più insormontabile alla completa ellenizzazione del cristianesimo. Nè i detti di Gesù, nè le speranze cristiane, in principio, si trovarono in grado di costruire questa barriera. E quindi, se, ora, la grande maggioranza degli gnostici si sente in forze per fare il tentativo di buttare il discredito sull'Antico Testamento, ciò vuol dire, che, in molti ambienti cristiani, il popolo incominciava ad appagarsi di una forma abbreviata del vangelo, contenente la predicazione dell'esistenza di un solo Dio, della resurrezione e della castità, legge ed ideale di vita pratica (1). Sotto questa forma, quale si trovava realizzata nella vita, il cristianesimo che facesse senza delle « Dottrine » pareva capace di una unione con ogni specie di pensiero e col maggior zelo per la filosofia, perchè quivi non faceva affatto alcuna apparizione un qualunque fondamento giudaico. Ma la grande maggioranza delle gnostiche intraprese si possono pure considerare come altrettanti tentativi fatti per trasformare il cristianesimo in una teosofia, e cioè, in una metafisica rivelata ed in una filosofia della storia, senza tenere in alcun conto il terreno dell'Antico Testamento sul quale era nato; ciò, naturalmente, accadeva in seguito ad un uso esagerato delle idee paoline (2), e sotto l'influenza dello spirito platonico. Inoltre si può fare benissimo il paragone tra scrittori quali sarebbero Barnaba e Ignazio ed i cosidetti scrittori gnostici, e da questo confronto chiaro viene ad apparire che gli scrittori gnostici erano in possesso di una teoria completa, colla

(1) Altrimenti riuscirebbe impossibile spiegare il sorgere dello gnosticismo.

(2) Cfr. Bigg, « *the christian Platonists of Alexandria* » p, 83: « lo gnosticismo fu sotto un certo riguardo il paolinismo travisato ».

Digitized by Google

quale le idee frammentarie dei primi addimostrano di avere una evidente affinità.

Fin qui abbiamo tacitamente presupposto che nello gnosticismo lo spirito ellenico volesse impadronirsi del cristianesimo, o meglio delle comunità cristiane. In realtà, questo concetto può essere contestato, e lo è diffatti. Imperocchè, stando agli ultimi risultati degli avversarii di questa teoria, risultati dai quali questa conclusione dipende in modo quasi esclusivo, pare che ciò che principalmente volevano gli Gnostici fosse la riproduzione degli innumerevoli e svariatissimi mitologumena dell'Asia, di guisachè sembrerebbe assai più giusto che noi scorgessimo nello gnosticismo una unione del cristianesimo coi culti più remoti dell'oriente e colla sapienza che vi andava annessa. Senonchè per ciò che riguarda i più importanti sistemi gnostici, sono pur sempre vere le parole: « Le mani sono le mani di Esaù, ma la voce è la voce di Giacobbe ». Infallantemente, non si può revocare in dubbio il fatto, secondo il quale lo gnosticismo, il quale era divenuto un fattore importante nel movimento della storia del dogma, era guidato principalmente dallo spirito greco, e determinato dagli interessi e dalle dottrine della greca filosofia della religione (1), la quale è certo che allora aveva assunto una fisonomia spiccatamente sincretistica. Questo fatto non viene ad apparire evidente di evidenza immediata, per il fatto che i materiali delle speculazioni venivano presi ora dalla filosofia greca della religione, ed ora dalla filosofia religiosa orientale, dall'astrologia e dalle varie cosmologie semitiche. Ma questo si può dire solamente in armonia collo stadio raggiunto allora dallo sviluppo religioso fra i Greci ed i Romani (2). Le persone colte, delle quali

(1) Joel, *blick in die religionsgesch.* vol. I, pp. 101-170, ha precisamente insistito sul carattere greco della gnosi, insistendo pure a questo proposito sul significato del Platonismo. « Non sempre nel caso degli gnostici l'elemento orientale operò per via diretta, ma solo dopo esser passato per il tramite dei Greci ».

(2) L'epoca degli Antonini segna precisamente l'apogeo dello gnosticismo. Di quest'epoca ecco che cosa dice il Marquardt (*römische staatsverwaltung*, Vol. 3, p. 81:) « L'epoca degli Antonini segna l'ultimo periodo dello sviluppo religioso dei Romani,

Digitized by Google

sopra tutto dobbiamo occuparci qui, già da tempo non consideravano più la religione nel senso di una religione nazionale, ma nel senso di una filosofia della religione. Però, essi andavano in cerca di una religione, e cioè, di una base sicura dalla quale pigliar le mosse per poter arrivare ai risultati delle loro speculazioni, e speravano di poterla ottenere col rivolgersi verso gli antichissimi culti orientali, procurando di renderli completi con quella cultura religiosa e morale che era stata raggiunta dalle grandi scuole di Platone e di Zenone. L'unione delle tradizioni e dei riti delle religioni orientali, considerati come misteri, collo spirito della filosofia greca, costituisce una delle caratteristiche dell'epoca. Il bisogno, che si affermava con forza uguale, di possedere una conoscenza completa di un Dio spirituale, di una rivelazione sicura e perciò antichissima, il bisogno che si sentiva dell'espiazione e dell'immortalità, veniva in tal modo e nel medesimo tempo ad essere appagato. Lo spiritualismo più sublimato veniva qui ad essere fortissimamente unito colla più crassa superstizione basata sui culti orientali. Si supponeva che questa superstizione assicurasse e comunicasse le spirituali benedizioni. Tutta questa serie di complicate tendenze veniva ora a fare la sua entrata nel cristianesimo.

Perciò, noi dobbiamo distinguere e secernere nelle più famose scuole gnostiche, che, nel corso del secondo secolo e su terreno greco, divennero un fattore importante della storia della chiesa, dobbiamo, dico, distinguere e secernere i fondamenti semitico-cosmologici, il metodo filosofico ellenico di pensiero, ed il riconoscimento della redenzione del mondo operata da Gesù Cristo. Inoltre, noi non possiamo fare a meno di tener calcolo dei tre elementi di cui constava

---

nel quale vengono a fare la loro entrata due nuovi elementi. Questi sono costituiti dalle divinità sire e persiane, il culto delle quali in quest'epoca predominava non solamente nella città di Roma, ma anche in tutto quanto l'impero, ed al tempo stesso il cristianesimo, il quale venne a mettersi in lotta con tutte le antiche tradizioni, ed in questo conflitto esercitò una certa qual influenza anche sulle forme orientali del culto.

Digitized by Google

lo gnosticismo, e cioè, l'elemento speculativo e filosofico, l'elemento mistico che andava annesso al culto, e l'elemento pratico, ascetico. La stretta connessione nella quale questi tre elementi vengono ad apparire (1), la totale trasformazione di tutti i problemi etici in una serie di problemi cosmologici, la sovrapposizione di una filosofia di Dio e del mondo, che era basata sulla combinazione di mitologie popolari, di osservazioni fisiche appartenenti alla filosofia religiosa orientale (babilonese) e di avvenimenti storici, nonchè sull'idea che la storia della religione rappresenti l'ultimo atto della drammatica storia del Cosmos-tutto questo non rappresenta altrettanti elementi esclusivi dello gnosticismo, ma corrisponde assai più ad uno stadio ben definito dello sviluppo generale. Tuttavia, si può affermare che lo gnosticismo anticipasse lo sviluppo generale, e questo non solamente in confronto del cattolicismo, ma anche in confronto del neoplatonismo, il quale rappresenta l'ultimo stadio della storia intima dell'ellenismo (2). I Valentiniani avevano già fatto quanto fece Giamblico.

(1) È merito speciale del Weingarten (*Histor. ztschr.* Bd. 45, 1881, p. 441) e del Koffmane (*de gnosis nach ihrer tendenz und organisation*, 1881) l'aver insistito fortemente sul carattere misterioso della Gnosi, e quindi anche sui suoi scopi pratici. Il Koffmane, poi, in modo particolare, ha raccolto un materiale abbondante per provare che la tendenza degli gnostici era quella stessa degli antichi misteri, dai quali gli gnostici hanno presa a prestito la loro organizzazione e la loro disciplina. Questo fatto viene a far risaltare viemmeglio la proposizione che lo gnosticismo fu una ellenizzazione acuta del cristianesimo. Però il Koffmane apprezzava meno di quello che avrebbe dovuto fare il fatto dell'unione, negli gnostici, della tendenza pratica colla tendenza speculativa, e nello sforzo da lui fatto per mettere in luce il carattere misterioso delle gnostiche comunità, egli ha trascurato di troppo il fatto che essi furono pure delle scuole. Ma la loro caratteristica consiste precisamente nell'unione del culto del mistero colla scuola. Anche per questo essi addimostrano di essere i precursori del Neoplatonismo e della chiesa cattolica. Il Moehler nel suo programma del 1831 (*urspr. d. gnosticismus*, Tübingen) insiste vigorosamente sulla tendenza pratica dello gnosticismo, quantunque il modo con cui lo fa non sia assolutamente convincente. Hackenschmidt (*anfänge des katholischen kirchenbegriffs*, p. 83), ha giudicato molto correttamente.

(2) Sappiamo pure con quali metodi fra gli gnostici si ottenessero le visioni estatiche: vedi *pistis sophia*, ed il posto importante che i profeti e le apocalissi occu-

Digitized by Google

Il termine stesso di gnosi, gnostici, indica magnificamente quali fossero gli scopi dello gnosticismo, in quanto che coloro che vi aderivano si millantavano di possedere la conoscenza assoluta, e trasformavano la fede nel vangelo in una certa qual conoscenza di Dio, della natura e della storia. Però, questa conoscenza non veniva considerata come se fosse qualche cosa di naturale, ma, secondo il modo di vedere degli gnostici, era basata sulla rivelazione, veniva comunicata e guarentita dalle sacre consacrazioni, ed era perciò coltivata dalla riflessione sorretta dalla fantasia. Dalla sensuale mitologia di tutto l'insieme delle religioni orientali veniva tratta una mitologia che di idee popolava il mondo prima popolato dagli dei, e ciò mediante la conversione delle forme concrete in una serie di idee speculative e morali, quali sarebbero quelle che sono espresse coi termini di « Abisso, » « Silenzio, » « Logos, » « Sapienza, » « vita », mentre che, per un altro verso, la correlazione ed il numero di queste idee veniva determinata in base ai dati che venivano forniti dai concreti che loro corrispondevano. In tal modo venne a sorgere un poema drammatico e filosofico che rassomigliava parecchio al platonico, ma che era assai più complicato, e quindi assai più fantastico, in cui le potenze, buone e spirituali, potevano benissimo fare la loro apparizione sotto la forma di una unione tutt'altro che santa con altre potenze materiali e cattive, ma dalla quale unione la potenza spirituale e buona finalmente viene liberata mediante l'aiuto di qualche potenza affine, si, ma troppo elevata per restarsene sempre confusa con ciò che è comune. Il buono ed il celestiale che venne fatto entrare nel materiale, e perciò non esistente, è lo spirito umano, e quella elevata potenza che accorse a liberarlo da quella servitù è il Cristo.

---

pavano in ciascuna importante comunità gnostica (Barcoph e Barcabbas, profeti dei Basilideiani; Marziadè e Marsanes, profeti degli Ofiti; Filomena nel caso di Apelle; le profezie valentiniane; Le Apocalissi di Zostrian, Zoroastro, ecc.). Da alcuni le apocalissi venivano pure fatte passare sotto il mone di qualche uomo dell'Antico Testamento, purchè noto come un uomo di Dio, e di qualche apostolo.

Digitized by Google

La storia evangelica, quale è stata scritta dagli scrittori sacri non è veramente la storia del Cristo, ma una semplice collezione di rappresentazioni allegoriche della grandiosa storia che parla di Dio e del mondo. In realtà, il Cristo non possiede affatto una storia. La sua apparizione in questo mondo, tutto fatto di miscele e di confusione, è il fatto della sua vita, e l'illuminazione dello spirito intorno a se stesso è il risultato che viene a scaturire da questo fatto. Questa stessa luce, od illuminazione che dir si voglia, è la vita. Ma essa dipende dalla rivelazione, dall'ascetismo e dalla sottomissione a quei misteri che nel Cristo trovano il loro fondamento ed il loro centro, e nei quali e pei quali l'uomo viene a mettersi in comunicazione con un *praesens numen*, dando una spinta misteriosa a quel lavorio mediante il quale lo spirito si innalza al di sopra di ciò che appartiene al senso. Però è obbligo dell'uomo l'innalzarsi per quanto è possibile ed in modo attivo al di sopra del sensuale. E quindi, in linea generale, l'astinenza diviene la parola d'ordine. In tal guisa, il cristianesimo viene ad apparire come una filosofia speculativa che redime lo spirito coll'illuminarlo, col consacrarlo, coll'istruirlo intorno a quella che ha da essere la vera condotta della vita. La gnosi è immune da interessi razionalistici, nel senso di religione naturale. Imperocchè quegli enigmi del mondo che essa si propone di risolvere non sono propriamente degli enigmi intellettuali, ma sì degli enigmi di ordine pratico, perchè essa, in ultima analisi, vuole essere gnosis soterias, e perciò trasporta nella regione del soprarazionale quelle potenze che si suppone abbiano a conferire vigoria e vita allo spirito umano. Però ciò che quivi mette capo è, non esattamente una filosofia, ma una matesis unita con una mustagoghia basata sulla rivelazione. La gnosi piglia le mosse dal grandioso problema di questo mondo, sì, ma si occupa di un mondo assai più elevato, e vuole essere, non propriamente una filosofia, ma una filosofia della religione. Le sue dottrine filosofiche fondamentali sono le seguenti: 1) la natura indefinibile, infinita dell'essere primevo e divino, esaltata al di sopra di quanto l'umano pen-

Digitized by Google

siero può pensare. 2) La materia in quanto si trova in opposizione coll'essere divino, e quindi in quanto non ha alcuna reale entità ed è il fondamento del male. 3) La pienezza delle divine potenze, gli Aeoni, i quali vengono pensati in parte come potenze, in parte come idee reali, in parte come se fossero esseri relativamente indipendenti, rappresentanti graduatamente le spiegazioni e le rivelazioni della divinità, ma che rendono al tempo stesso possibile la transizione dal più elevato al più basso. 4) Il cosmos in quanto è una mistura di materia e di divine scintille, prodotto di una discesa di queste ultime nella prima, ossia, come si diceva da alcuni, prodotto dell'azione perversa, od almeno semplicemente permessa di uno spirito subordinato. Perciò il Demiurgo è un essere cattivo, intermedio, od anche debole, ma penitente; e quindi nel mondo la miglior cosa possibile è l'aspirazione. 5) La liberazione dell'elemento spirituale dalla sua unione colla materia, ossia la separazione del bene dal mondo della sensualità per mezzo dello spirito di Cristo, il quale opera attraverso alla conoscenza, all'ascetismo ed alla sacra consecrazione: di qui ha origine lo gnostico perfetto, colui ch'è veramente emancipato dalla servitù del mondo, padrone di se stesso, che se ne vive in Dio e si prepara per l'eternità. Qui si tratta di altrettanti ordini di idee ai quali noi troviamo spianata la via nella filosofia del tempo, precorsa da Filone, e rappresentata dal neo-platonismo come il grandioso risultato finale della filosofia greca. Ne viene a scaturire, in modo al tutto naturale, che solamente alcuni pochi privilegiati siano veramente in grado di appropriarsi il cristianesimo che viene compreso per completo in quest'ordine di idee, e cioè, che in questo genere di cristianesimo sono capaci di penetrare solamente coloro che sono veramente spirituali. Degli altri si deve dire che non parteciparono dello spirito sino a partire dagli inizii, e perciò vengono esclusi dalla conoscenza come vi viene escluso il *Profanum vulgus*. E con tutto ciò, vi eran di quelli, per esempio, i Valentiniani, i quali in questo *vulgus* facevano una distinzione, che potremo discutere solamente più tardi, perchè viene a

Digitized by Google

trovarsi intimamente connessa con la posizione che gli gnostici vennero in seguito ad occupare di fronte alla tradizione cristiano-giudaica.

Gli avversarii più recenti dello gnosticismo preferirono perder tempo nell'esporre una serie di particolari fantastici dei varii sistemi gnostici, e perciò ingenerarono il pregiudizio che l'essenza della materia consistesse in questi particolari. Questi particolari hanno tratto in errore gli studiosi moderni, i quali si sono lasciati indurre ad emettere, a proposito dello gnosticismo, una serie di speculazioni delle quali il minimo che si possa dire è che sono contrassegnate da una grande stranezza. A dimostrare quanto poco conforme alla storia ed ingiusto sia questo modo di considerare lo gnosticismo, per lo meno per quanto può riguardare i loro principali sistemi, basteranno queste quattro osservazioni: 1) Le grandi scuole gnostiche cercarono in tutti i modi, ogni qualvolta venisse loro concesso, di diffondere le loro opinioni. Ma è semplicemente incredibile che essi si attendessero che tutti quanti i loro discepoli, maschi e femmine, comprendessero chiaramente nelle loro particolarità di dettaglio i loro sistemi. Che anzi, siamo in grado di dimostrare come assai di sovente ei si accontentassero di impartire ai loro aderenti la consacrazione unitamente a quelle norme pratiche che avrebbero dovuto servire a regolare la loro vita pratica, ammaestrandoli intorno ai lineamenti più generali del loro sistema (1).

2) Vediamo come e qualmente in una sola e stessa scuola, come, ad esempio, la scuola valentiniana, le particolarità di dettaglio della metafisica religiosa fossero svariatissime e mutevolissime.

3) Ben poco sappiamo dei conflitti che scoppiarono tra le varie scuole. Che anzi, pare che fra le stesse non scoppiasse alcun serio conflitto, giacchè leggiamo che i libri di dottrina e di edificazione venivano passati da scuola a scuola (2).

---

(1) Vedi Koffmane, opera succitata, p. 5.

(2) Vedi *Frag. murat.* V, 81; Clem. *strom.* VII, 17, 108; Orig. Homil. 34. Le antitesi dei Marcioniti probabilmente erano molto diffuse anche fra le altre sette

Digitized by Google

4) I frammenti degli scrittori gnostici che sono giunti fino a noi, e questa, delle quattro, è la considerazione più importante, stanno a dimostrare come gli gnostici dedicassero le loro forze migliori alla soluzione di quei problemi religiosi, morali e filosofici e storici, che in ogni tempo hanno preoccupato gli uomini di pensiero (1). Infatti non abbiamo a far altro che gettare lo sguardo su di alcuni documenti gnostici, quali sarebbero, a mo' d'esempio, l'Epistola di Tolomeo a Flora, od anche taluni paragrafi della Pistis Sophia, per vedere che, trattandosi degli stessi gnostici, i dettagli fantastici del poema filosofico non possono aver altro valore che quello di un apparato liturgico, la costruzione del quale, naturalmente, non poteva esser rimirata con indifferenza,

---

gnostiche. I Padri della chiesa assai spesso insistono sul fatto che gli gnostici si trovavano sempre uniti quando si trattasse di combattere la chiesa: Tertull. *De praescr.* 42: *et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est enim unitas ipsa* ». Essi godevano certamente nel mettere in evidenza le contraddizioni in cui cadevano le varie scuole; ma non possono accennare ad alcun serio conflitto insorto tra queste varie scuole stesse. Noi sappiamo con certezza che Bardesane scrisse contro gli gnostici più antichi, e Tolomeo contro Marcione.

(1) Vedi la collezione, certamente incompleta, dei frammenti gnostici, fatta dal Grabe (*spicil.*) ed Hilgenfeld (*Ketzergeschichte*). I libri che abbiamo sulla storia dello gnosticismo ci fanno conoscere ben poco intorno a questi frammenti ed al modo in cui ci vengono presentati, sopra tutto da Clemente ed Origene, e preferiscono starsene ai malinconici resoconti dei padri intorno ai « *sistemi* ». Assai meglio in Heinrici: *valent. gnosis*, 1871). Gli sforzi vigorosi fatti dagli gnostici per comprendere le idee paoline e giovanneiche, e le soluzioni razionali ed ingegnose, almeno in parte, meravigliose che essi danno dei problemi intellettuali, non sono mai state apprezzate in modo sistematico. Per esempio, chi sarebbe colui il quale si sentirebbe in grado di indovinare da quanto si sa comunemente del sistema di Basilide, che, stando a Clemente, da lui deriva questo passo (*strom.* IV, 18:) os autos fesin o basileides en meros ek tou legomenou telematos tou teou upeilefamento egapekenai apanta oti logon aposozousi pros to pan apanta eteron de to medenos epitumein kai to triton misein mede ene e, nel periodo antecedente a Clemente Alessandrino, dove potremo noi trovare la fede in Cristo unita ad una tale maturità spirituale ed a una libertà che rassomigli anche alla lontana a quella di cui fecero uso Valentino, Tolomeo ed Eraclecne ?

Digitized by Google

questo è certo, ma che assai difficilmente veniva considerata come la cosa maggiormente interessante. Ciò che si doveva provare oppure riconfermare coll'aiuto di questa o di quella antichissima filosofia religiosa, era costituito da talune convizioni fondamentali religiose e morali, da un concetto più o meno esatto di Dio, del sensibile, del creatore del mondo, di Cristo, del Vecchio Testamento, e della tradizione evangelica. In ciò consistevano veramente i loro dogmi. Ma in qual modo si poteva ottenere la grandiosa e fantastica unione di tutti questi fattori? Ecco, come dimostra la scuola valentiniana, un problema la soluzione del quale andava sempre soggetta a nuovi tentativi (1). Sotto molti riguardi, riesce oggi impossibile fare distinzione fra ciò che era parto dell'immaginazione di quei pensatori e ciò che era veramente realtà, od anche riesce impossibile il saper fino a qual punto quei pensatori arrivassero a distinguere tra l'immaginazione e la realtà, e fino a qual punto le formole magiche dei loro misteri fossero realmente oggetto delle loro meditazioni. Ma lo scopo che era lo scopo finale dei loro sforzi, la fede e la conoscenza dei loro cuori che si sforzavano di instillare nel cuore e nella mente dei loro discepoli, le norme pratiche che essi volevano scolpire a caratteri indelebili nella loro mente, vengono ad apparire con perfetta chiarezza. Sulle orme di Platone, essi spiegavano il mondo pigliando le mosse dalla contraddizione che passa tra il senso e la ragione, contraddizione che l'uomo può osservare in se stesso. Il giocondo ascetismo che essi rimiravano in seno alle comunità cristiane, nonchè le facoltà dello spirito e del bene che nelle stesse vedevano in azione, li attirava potentemente e pareva loro che valesse la pena di aggiungerle alle loro regole

(1) Il Testamento di Tertulliano (*Adv. Valent.* 4), ci addita quali fossero le differenze che passano, per esempio, tra la soluzione datane da Valentino, e quella datane dal suo discepolo Tolomeo. « *Ptolemaeus nomina et numeros aeonum distinxit in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat* ». Inoltre, è assai importante che lo stesso Tertulliano faccia chiaramente questa distinzione.

Digitized by Google

pratiche. Già da lungo tempo esistevano un cumulo di teorie, le quali se ne erano restate allo stato di teorie senza essere tradotte in pratica, ma qui essi erano spettatori di un fenomeno fino allora inusitato, quello di una pratica morale, che pareva fare a meno di quanto fino allora era stato considerato come assolutamente indispensabile, e cioè, di una teoria. Quivi già esisteva la vita filosofica. Per qual ragione faceva difetto la dottrina filosofica? E se una dottrina latente vi doveva necessariamente essere, con quale modello la si poteva riprodurre, se questo non era il metodo della filosofia religiosa dei Greci? (1) In seno allo gnosticismo, lo

(1) Nulla di più istruttivo dei giudizii dati dalle persone colte fra greci e Romani intorno al cristianesimo, non appena costoro riuscivano a sbarazzarsi dei gravi pregiudizii allora in voga. Essi dimostrano con ammirabile chiarezza quale fosse la strada dalla quale venne lo gnosticismo. Galeno dice (citato dal Gieseler, *storia della chiesa*, I, I, 4): « hominum plerique orationem demontrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent ut instituantur parabolis. Velut inostro tempore videmus, homines illos qui christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus ; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam qui in animis regendis coërcendisque et in accerrimo honestatis studio eo progresso sint, ut nihil cedant vere philosophantibus ». Perciò i cristiani sono altrettanti filosofi senza filosofia. E quindi, quale incentivo per essi a produrla, e cioè ad andare in cerca di una filosofia latente. Anche Celso non può fare a meno di sentirsi indotto a riconoscere che tra i cristiani ed i filosofi passa una certa qual relazione. Ma siccome egli è fermamente convinto che la miserabile religione dei cristiani non può nè presupporre nè conservare una qualche filosofia, così ne conclude che le dottrine morali dei cristiani sono prese a prestito dai filosofi (1, 4.) Nel corso del suo trattato (V, 65: VI, 12, 15-19, 42: VII, 27-35) egli deduce i caratteri più distintivi del cristianesimo nonchè i detti più importanti di Gesù, dagli insegnamenti di Platone e di altri filosofi greci, che, si capisce, egli interpreta a modo suo. Non è qui il caso di fermarci ad additare le contraddizioni in cui, con questo, Celso viene a cadere. Ma è grandemente significativo il vedere che anche quest'uomo intelligente dovunque veda qualche cosa di prezioso quivi vede l'opera della filosofia. Tutto l'insieme del cristianesimo, a partire dalle sue origini, viene ad apparire a Celso in quella luce in cui a noi viene ad apparire lo gnosticismo, per lo meno fino ad un certo punto, e cioè, gli gnostici sembra a noi che siano ciò che a Celso pare che siano i cristiani. Inoltre, fino al

Digitized by Google

spirito ellenico rimase talmente colpito dalla vita che si conduceva in seno alle comunità cristiane, da esser pronto perfino a credere in Cristo, pur di far sue quelle forze morali che vedeva in azione potentemente in seno a quelle comunità, e questo fatto costituisce una prova convincente dell'impressione straordinaria che dovette esser prodotta da quelle stesse comunità. Imperocchè, qualora lasciamo da un canto la profonda convinzione che esse nutrivano nella vita eterna, e la purezza della loro vita, quali altre particolarità ed attrattive potevano esse offrire allo spirito greco? Nel corso del secondo secolo, noi non sappiamo che sulle basi di un qualunque altro culto orientale — qui si può pure appena far parola del culto di Mitra — siasi eretto un sistema di dottrina e di vita che rassomigli anche alla lontana a quel sistema gnostico che venne fondato sulle basi del sistema cristiano (1). Però, le comunità cristiane, unitamente al culto che tributavano al Cristo, costituivano la base solida e reale del maggior numero come dei più importanti fra i sistemi gnostici, ed anche in questo solo fatto noi abbiamo, fin dai primi inizii del grandioso conflitto, un trionfo riportato dal cristianesimo sull'ellenismo. Il trionfo consiste in questo, che l'ellenismo riconobbe ciò che il cristianesimo già aveva mandato ad effetto come forza morale e sociale. Questo riconoscimento trovava la sua espressione in questo, che quanto uno poteva possedere di più elevato veniva considerato come un dono che doveva essere consacrato dalla nuova religione, costituendo

---

secolo quinto, si asserì costantemente che Cristo aveva molto attinto dagli scritti di Platone. Contro coloro che avevano il coraggio di affermare questo, Ambrogio (stando ad Agostino, Ep. 31, c. 8) scrisse un trattato che per sfortuna non è pervenuto fino a noi.

(1) Tutt'al più il sistema simoniano si potrebbe chiamare con questo nome in base alla religione sincretistica che venne fondata da Simon Mago. Ma di esso noi ben poco sappiamo, e quel poco che sappiamo è troppo incerto. Si potrebbe dimostrare che nel secolo terzo si fecero dei tentativi paralleli sulla base delle varie idee fondamentali « rivelate » (e ek loghion filosofia).

Digitized by Google

in tal guisa una filosofia della religione che aveva uno scopo semplice e chiaro, ma che doveva esser raggiunto servendosi di un cumulo di mezzi misteriosi e complicati.

§ 3. - Storia dello gnosticismo e forme nelle quali fece la sua apparizione.

Nella sezione precedente siamo andati contemplando lo gnosticismo nello splendore da esso raggiunto in seno alle grandi scuole create da Basilide e da Valentino, ed in quelle che si possono considerare come a queste affini (1), sorte in sulla fine del periodo di tempo che andiamo esaminando, scuole le quali divennero un fattore assai importante della storia del dogma. Ma questo gnosticismo ebbe: 1) degli stadii preliminari, e 2) andò sempre accompagnato dal sorgere di un gran numero di sette, di scuole e di iniziative le quali solo in parte erano affini a quelle scuole, e tuttavia, non senza ragione, si possono raggruppare attorno alle medesime.

---

(1) Fra questi io riconosco quei gnostici dei quali Ireneo (I, 29-31) ci ha tratteggiato il ritratto, nonchè una parte di coloro che presero il nome di Ofiti, Paratiti, Setiti, e la scuola del gnostico Giustino (Hippol. Philosoph. V, 6-28). Non c'è alcuna ragione perchè si debbano considerare costoro come più antichi od anche come più orientali dei Valentiniani, come ha fatto l'Hilgenfeld contro Baur, Möeller, e Gruber (*gli Ofiti*, 1864). Vedi pure Lipsius, *Ophit systeme*, in Ztchr. f. Wiss. Theol. 1863, IV, 1864, I. Queste scuole la pretendevano a scuole gnostiche (Hipp. *Philo, soph.* V, 6). Una parte di costoro, come viene ad apparire sopra tutto da Origene, *C. Cels. VI*, non si possono considerare come cristiani. Noi conosciamo questo gruppo vastissimo solamente per mezzo di Epifanio ed assai malamente, ed assai meglio attraverso agli scritti gnostici che sono giunti fino a noi in lingua copta. (*Pistis-Sophia* e le opere pubblicate da Carlo Schmidt. *Texte U. Unters. Bd. VIII*). Eppure quegli scritti originali appartengono in massima parte alla seconda metà del terzo secolo (vedi, inoltre, le importanti notizie che ci sono fornite da Porfirio in *Vita Plotini*, c. 16), e ci fanno vedere uno gnosticismo sopraccarico di vuote speculazioni, di formole, di misteri, e di cerimonie. Tuttavia, da questi scritti che si possono veramente considerare come monumenti, chiaro viene ad apparire che lo, gnosticismo anticipò il cattolicismo in quanto è un sistema di riti (vedi più sotto).

Digitized by Google

Per incominciare dal secondo punto, le grandi scuole gnostiche si trovarono sempre fiancheggiate da un numero grandissimo di gruppi che, nei loro estremi, assai difficilmente si riescirebbe a distinguere dal cristianesimo popolare da un lato, e dal mondo ellenico e comune dall'altro (1). Questi gruppi fiancheggiarono lo gnosticismo a destra ed a sinistra. A destra si trovavano delle comunità come quelle dagli Encratiti, i quali concentravano tutti i loro sforzi sull'ascetismo, per sostenere il quale essi adducevano l'esempio di Cristo; ma questo gruppo cadde qua e là nel dualismo, sebbene in modo più o meno palese (2). Inoltre, ci furono delle intere

---

(1) Su Marcione, vedi il capitolo che segue.

(2) Noi sappiamo che fin dai tempi più antichi (probabilmente possiamo risalire fino all'epistola ai Romani) in seno alle varie comunità cristiane vi erano delle società di asceti dai quali, in nome della cristiana perfezione, e sotto le forme di una legge, si esigeva la più completa astinenza dal matrimonio, la rinunzia ad ogni genere di possedimenti, ed un regime di vita vegetariano (Clem. *Strom.* III, 6, 49: upo diabolou tauten paradidotsai dogmatizousi, mimeistai d'autous oi, megalauchoi fasi ton Kurion, mete ghemanta, mete ti en to kosmo ktesamenon mallon para tous allous nenoekenai to euanghelion kauchomenoi. Qui dobbiamo dire che, ad imitazione della vita di povertà menata da Cristo, la vita evangelica già era divenuta una parola d'ordine. Taziano scrisse un libro, peri tou kata ton sotera katartismou, che si occupa della perfezione della vita da menarsi sulle orme del Redentore, e nel quale si occupa di mettere in luce la irreconciliabilità della vita mondana col vangelo). Infallantemente, ora faceva il giro delle chiese il concetto che l'astinenza dal matrimonio, dal vino e dalla carne, e l'esser spogli d'ogni possesso, equivalesse ad adempire in modo perfetto la legge di Cristo (bastazein olon ton zugon tou kuriou). Ma in altri ambienti l'astinenza veniva considerata come se fosse il frutto di speciali carismi; in essi veniva severamente proibito ogni atto di superbia, e la parola d'ordine era questa: oson dunasai agneuseis che si può comprendere tanto nel senso di un accomodo colla vita che si deve condurre nel mondo, quanto come reminiscenza di una morale più libera (vedi le mie note alla Didache, c. 6: II, II e Prolegg. p. 42). Ancora, la posizione che si doveva assumere di fronte all'ascetismo, ossia di fronte al monachismo, dava la stura ad un altro problema, del primo non meno arduo, la soluzione dol quale si andava sempre più ricercando nella distinzione che si faceva tra una morale più elevata ed una morale più bassa, quantunque anche questa avesse ad essere sufficiente, ma repudiando la morale più elevata non appena la stessa la pretendesse ad essere la sola vera morale. Per un altro verso,

Digitized by Google

comunità che, per il corso di parecchi decennii, trassero il concetto che si erano fatte del Cristo da quei libri che lo rappresentavano come un essere celestiale, come uno spirito celestiale, il quale solo in apparenza aveva assunto un corpo umano (1). Vi furono pure dei dottori privati i quali emisero delle opinioni particolari senza che con ciò producessero un baccano immediato in seno alle varie chiese in cui le esposero (2).

A sinistra si trovavano delle scuole, come quella dei Carpocraziani, nella quale si insegnava la filosofia ed il comunismo di Platone, in cui, come Epicuro lo era nella sua scuola, si onorava

---

c'erano delle società di asceti cristiani, che persistevano nel voler applicare indistintamente a tutti i cristiani le più elevate esigenze di Cristo, ed in tal modo vennero a sorgere, per secessione, le comunità degli Encratiti e dei Severiani. Ma, date le circostanze eccezionali dei tempi di allora, anche queste comunità non poterono fare a meno di restar tocche dal metodo di pensiero ellenico, se vollero fare il tentativo di unire una teoria speculativa coll'ascetismo, ed in tal modo si andarono avvicinando allo gnosticismo. Questo viene ad apparire chiaro sopratutto in Taziano, il quale andò ad unirsi cogli Encratiti, ed in conseguenza del regime ascetico severissimo che prese a propugnare non potè riuscire a conservare a lungo l'identità del Dio supremo col creatore del mondo (vedi i frammenti dei suoi scritti più recenti nel *Corp, Apol* ed. *Otto*. T. VI). Siccome all'una ed all'altra di queste concezioni le Epistole Paoline potevano fornire degli argomenti, noi vediamo che alcuni gnostici, come lo stesso Taziano se ne servivano con assai diligenza, mentre che altri, come i Severiani, le rifiutavano. (Euseb. H. E. IV, 29, 5, ed Origene, *C. Cels*. V, 65). Da un lato, la controversia encratita venne ingoiata dagli gnostici, e dall'altro venne sostituita dalla controversia montanistica. Disgraziatamente, noi non possediamo più quel trattato scritto ai tempi di Marco Aurelio da un certo Musanus (dove?) che conteneva un certo numero di ammaestramenti dati per mettere in guardia i fedeli dalle lusinghe degli Encratiti (Euseb. H. E. VI, 28).

(1) Vedi Eusebius, H. E. VI, 12. Gli elementi docetici fanno la loro apparizione anche nel frammento del Vangelo di Pietro che è stato scoperto da poco tempo.

(2) Sopra tutto qui, noi dobbiamo ricordare Taziano, il quale in quella sua Apologia che è rimasta più delle altre famosa già rigettava per completo la comestione della carne (c. 23), ed emetteva delle dottrine al tutto particolari intorno allo spirito, alla materia ed alla natura dell'uomo (c. 12). I frammenti delle Ipotiposi di *Clemente Alessandrino* che sono giunti fino a noi stanno a dimostrare fino a qual punto si potesse arrivare perfino nelle chiese di campagna in sulla fine del secondo secolo.

Digitized by Google

come Dio (a Cephallenia) il figlio del fondatore della scuola ed il secondo dottore Epifanio, ed in cui l'immagine di Gesù veniva incoronata accanto a quelle di Pitagora, di Platone e di Aristotele (1). In questa sinistra militavano pure dei fanfaroni che facevano da sè, come Alessandro di Abonotico, maghi, indovini, scrocconi, giocolieri sotto le insegne del cristianesimo, ingannatori ed ipocriti, i quali facevano la loro comparsa, pronunciavano parole reboanti ed inintelligibili, e si abbandonavano a scandalose ceremonie, allo scopo di derubare gli uomini ingenui del loro denaro, e le donne dell'onore (2). In seguito, tutto questo venne a pigliare il nome

(1) Vedi Clem. *Strom III*, 5: Epifanes, uios Karpokratous ezese ta panta ete eptakaideka kai teos en xame tes kefallenias, tetimetai, enta auto ieron ruton liton, bomoi, temene, mouseion okodometai te kai katierotai kai suniontes eis to ieron oi kefallenes kata noumenian ghenetlion apoteosin tuousin Epifanei, spendousi te kai euochountai kai umnoi legontai. Le citazioni che Clemente trae dagli scritti di Epifanio dimostrano che egli è un platonista puro: in lui si riscontra la proposizione che la proprietà è un furto. Epifanio ed il padre suo, Carpocrate, furono i primi a tentare di amalgamare lo stato di Platone coll'ideale cristiano dell'unione di tutti gli uomini l'uno coll'altro. Per ciò, Cristo per costoro altro non era che un genio filosofico alla pari di Platone, vedi Ireneo, I, 25, 5: « Gnosticos autem se vocant, etiam imagines, quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent..... et eas coronant, et proponent eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt ».

(2) Vedi gli « *Gnostici* » di Herma, sopratutto il ritratto che egli ci dà del falso profeta, Mand. XI, il *Peregrinus* di Luciano, ed il Marcus di cui si occupa Ireneo (I, 13) per darcene una pittura che è veramente qualche cosa di abbominevole. Per poter comprendere come avvenisse che della gente di questo genere ottenesse così celermente dei seguaci in seno alle varie chiese, dobbiamo ricordarci il rispetto di cui i profeti venivano circondati (vedi Didache, XI). Una volta che uno avesse prodotta l'impressione di possedere lo spirito, egli poteva acquistar fede anche per le più grandi stranezze che gli uscissero di bocca, ed a lui tutte le cose divenivano possibili (vedi quanto ne dice Celso in Origene, *C. Cels.* VII, 9, II). Noi sentiamo parlare assai di sovente dei profeti e delle profetesse gnostiche: vedi le note da me apposte ad Herma, Mand. XI, 3 ed alla Didache, XI, 7. Se qui le scuole gnostiche conservarono un elemento cristiano primitivo, esso indubbiamente è stato ellenizzato e secolarizzato, come lo dimostrano i racconti che sono pervenuti fino a

Digitized by Google

di « Eresia » e di « Gnosticismo », nomi e titoli che ancor oggi vengono adoperati per designare quelle dottrine (1). Qualora con questi nomi noi vogliamo designare il complesso di quel mondo che venne a far parte del cristianesimo e nulla piú, cogli stessi possiamo designare tutte quelle molteplici e svariate manifestazioni e formazioni che furono il risultato del primo contatto in cui la nuova religione venne a trovarsi colla società nella quale aveva fatta la sua entrata. Il provare l'esistenza di quest'ala sinistra dello gnosticismo interessa in modo grandissimo la storia del dogma, ma le particolarità di dettaglio non interessano che ben poco. In quella vece, negli scopi e nelle iniziative della destra gnostica, quelle che interessano di più sono precisamente le particolarità di dettaglio, imperocchè queste stanno a dimostrare come tra ciò che si potrebbe chiamare col nome di cristianesimo comune e quello che si potrebbe chiamare col nome di cristianesimo gnostico, non si possa tracciare una linea netta di demarcazione. Però, siccome lo gnosticismo, per ciò che riguarda il suo contenuto, si estende dalla setta degli encratiti e dell'interpretazione filosofica di taluni articoli della dottrina cristiana, quali venivano esposti senza suscitare recriminazioni da taluni dottori particolari in seno alle comunità cristiane, alla dissoluzione completa dell'elemento cristiano, operata dalla filosofia o dal ciarlatanismo religioso di quell'epoca, così si deve dire che lo gnosticismo si rivela pure e formalmente in una lunga serie di gruppi che abbracciano tutte le forme di unione che si possano immaginare. Vi furono delle chiese, delle associazioni ascetiche, dei culti misteriosi, delle scuole filosofiche strettamente private (2),

---

noi. Ma la Didachè XI dimostra chiaramente che i profeti correvano serio pericolo di essere secolarizzati. Nel caso degli gnostici, poi, il processo di secolarizzazione fu ancor più rapido.

(1) In origine il titolo di gnostiche venne attribuito ad alcune scuole che di per se stesse si chiamarono con questo nome. A queste appartengono, sopra tutto, i così detti Ofiti, ma non i Valentiniani od i Basilidiani.

(2) Questa forma merita che su di essa noi fermiamo più particolarmente la nostra attenzione, come quella che in tempi più recenti divenne della massima im-

Digitized by Google

delle libere unioni di persone a scopo di privata edificazione, delle feste e riunioni celebrate da ciarlatani cristiani e da ingannatori ingannati, che apparvero come maghi e profeti, che tentarono di fondare delle nuove religioni sulla falsariga e sotto l'influenza della religione cristiana, ecc. Ma, finalmente, la tesi secondo la quale lo gnosticismo sarebbe identico ad una secolarizzazione acuta del cristianesimo, pigliando questa nel significato più ampio della parola, viene ad essere riconfermata dallo studio della stessa letteratura gnostica. Infatti, in seno allo gnosticismo continuò talmente la produzione cristiana primitiva dei vangeli e delle Apocalissi, che tutta la sequela dei così detti « Atti degli Apostoli » ad esso viene attribuita, ed in esso ricevette ed occupa realmente un posto importantissimo l'elemento didattico, biografico e stilistico (*belletristische elemente*). Se tutto questo fa sì che la letteratura gnostica si avvicini parecchio alla letteratura profana, tale si può dire essere tanto più il caso della letteratura scientifico-teologica, che fu il prodotto primitivo dello gnosticismo. I trattati dogmatico-teologici, le dissertazioni teologico-critiche, le indagini storiche ed i commenti scientifici sui libri sacri, che per la prima volta apparvero in seno alla cristianità, vennero composti dagli gnostici, i quali vennero ad occupare, almeno in parte, il primo posto nella cultura scientifica, nello zelo religioso e nel religioso ardore scientifico di quel tempo.

---

portanza per lo sviluppo generale della dottrina nella chiesa. La setta dei Carpocraziani era una scuola. Di Taziano dice Ireneo (I, 28, I): Tatianos, Joustinou akroates ghegonos... metà dè ten ekeinou marturian apostas tes ekklesias, oiematì, didaskalou eparteis.... idion charaktera didaskaleiou sunestesato. Rodone (in Eusebio H. E. V. 13, 4) parla di un marcionita didaskaleion. Altri nomi erano i seguenti: « *Collegium* » (Tertull. Adv. Valent. I); « *Secta* », ma questo termine non sempre ebbe un cattivo significato; airesis, ekklesia (*Strom.* di Clem. VII, 16, 98; per un altro lato, VII, 15, 92: Tertull. *De praescr.* 42: Plerique nec ecclesias habent). tiasos (Iren. I, 13, 4, per i Marcosiani), sunagoghè, sustema, diatribe ai atropinai suneluseis, *Factiuncula*, *congregatio*, *conciliabulum*, *conventiculum*. L'organizzazione misteriosa viene ad apparire più chiaramente nel *Naassenes* di Ippolito, nei Marcosiani di Ireneo, e negli Elkasaiti di Ippolito, nonchè nei documenti copticognostici che sono giunti fino a noi. (Vedi Koffmane, opera citata, pp. 6-22).

Digitized by Google

Sotto ogni riguardo, essi costituiscono il contrapposto delle opere scientifiche che furono il prodotto delle scuole filosofiche contemporanee. Inoltre, noi abbiamo una conoscenza sufficiente degli inni e delle odi gnostiche, dei canti composti per il culto publico, dei poemi didattici, delle formole magiche, dei libri magici, ecc., per essere sicuri che lo gnosticismo cristiano riuscì ad impossessarsi di tutto un campo della vita secolare in tutte le sue varie manifestazioni, e perciò assai di sovente riuscì a trasformare le forme originali della letteratura cristiana in forme profane (1). Però, se

(1) A questo proposito, i particolari appartengono alla storia della chiesa. L'Overbeck (« *Ueber die anfänge der patristischen litteratur,* in d. hist. Ztchr. N. F. Bd. XII, p. 417) ha il merito di essere stato il primo a mettere in vista l'importanza che hanno per la storia della chiesa le forme della letteratura quali a poco a poco hanno finito per essere accettate dalla cristianità. Infallantemente, la letteratura scientifica e teologica ha le sue origini nello gnosticismo. Quivi l'Antico Testamento venne primamente assoggettato ad una critica sistematica, ed anche, almeno in parte, storica; dalla primitiva letteratura cristiana venne fatta una scelta, intorno ai libri sacri si scrisseso dei commentarii scientifici (Basilide e sopra tutto i Valentiniani, vedi il Commento di Eracleone sul vangelo di Giovanni (in Origene); anche le Epistole paoline vennero esposte tecnicamente; si composero dei trattati sui problemi dogmatico-filosofici (per esempio, perì dikaiosunes — peri prosfuous psukes — etika — perienkrateias e peri eunouchias, e già si erano composti dei sistemi dotrinarii organizzati in modo veramente sistematico (quali il sistema valentiniano); la forma originaria del vangelo quivi primamente venne trasmutata nella forma greca di un racconto sacro e di una sacra biografia (vedi, particolarmente, il vangelo di Tommaso, che era già in uso fra i Marcosiani ed i Nasseniani, e che conteneva dei racconti miracolosi sulla fanciullezza di Gesù); quivi, per ultimo, primamente si composero dei salmi e delle odi e degli inni (vedi, gli Atti di Lucio, i salmi di Valentino, i salmi di Alessandro discepolo di Valentino, i poemi di Bardesane). Ireneo, Tertulliano ed Ippolito, infatti, hanno osservato che il metodo scientifico di interpretazione che era seguito dagli gnostici, era uguale a quello usato dai filosofi (E. G. da Filone). Valentino, come ammettono anche i Padri della Chiesa, occupò un posto eminentissimo per la forza della sua mente e per la fecondità della sua immaginazione religiosa; Eracleone per la sua abilità esegetico-teologica; Tolomeo per la critica ingegnosa che egli fece dell'Antico Testamento e per la profonda percezione che ebbe dei varii stadi attraverso ai quali era passato lo sviluppo religioso (vedi la sua Epistola a Flora in Epifanio, Haer. 33, c. 7). Per dare un saggio del linguaggio di cui si serviva Valentino può bastare

Digitized by Google

teniamo presente come in un periodo di tempo più recente tutto questo si trovò ad essere legittimato in seno alla chiesa cattolica, la filosofia, la scienza dei libri sacri, la critica e l'esegesi, le associazioni ascetiche, le scuole teologiche, i misteri, le formole sacre, la superstizione, il ciarlatanismo, ogni genere di profana letteratura, ecc., tutto questo ci pare che concorra a provare viemmeglio la tesi che l'epoca vittoriosa della graduale ellenizzazione del cristianesimo susseguì al tentativo di una ellenizzazione acuta, tentativo che aveva abortito.

E quindi, la questione tradizionale riguardante l'origine e lo sviluppo dello gnosticismo, nonchè la classificazione dei varii sistemi gnostici, d'ora innanzi, dovrà essere modificata a seconda delle osservazioni fatte più sopra. Per ciò che riguarda la questione se i varii sistemi gnostici furono contemporanei, ed almeno in parte lo furono realmente, come per ciò che riguarda le relazioni che passarono tra alcuni di questi gruppi gnostici, nella classificazione che ne dobbiamo fare, dobbiamo limitarci essenzialmente alle fisonomie che sono state specificate nel paragrafo precedente, fisonomie che coincidono specificamente colla posizione assunta dai varii gruppi di fronte alla tradizione cristiana primitiva nelle sue connessioni colla religione dell'Antico Testamento, tanto per ciò che riguarda le norme della vita pratica, quanto per ciò che riguarda le norme del culto comune (1).

---

un solo passo estratto da una sua omelia (in Clem. *Strom.* IV, 13, 89): Ap, arches atanatoi este kai tekna zoes este aionias, kai ton tanaton etelete merisastai eis eautous, ina dapanesete auton kai analosete, kai apotane o tanatos en umin kai di umon, otan gar ton men kosmon luete, autoi de me katalueste, kurieuete tes kriseos kai tes ftoras apases. Basilide viene dopo Valentino e la sua scuola. Eppure i Padri della chiesa, quando vollero dare un catalogo dei più importanti personaggi gnostici, comunemente facevano i nomi di Simon Mago, Basilide, Valentino, Marcione (anche di Apelle). Per ciò che riguarda le relazioni che intercedono tra gli gnostici e gli scritti del Nuovo Testamento, vedi Zahn, *Gesch. Des N. T-Lichen Kanons*, I, 2, p. 718.

(1) La classificazione dei sistemi gnostici fatta dal Baur, che si trova basata sull'osservazione del modo in cui ciascuno di essi tradusse in pratica l'idea del

Digitized by Google

Per ciò che riguarda le origini dello gnosticismo, noi vediamo ora come, anche nel periodo suo più primitivo, tutte le idee possibili ed i principii estranei al cristianesimo, si sforzarono di aprirsi un varco in seno al cristianesimo, e cioè, fecero la loro apparizione sotto la forma di regole cristiane, e riuscirono a farsi largo, sopra tutto nel modo di considerare l'Antico Testamento (1). Possiamo andar paghi dell'osservazione che i molteplici sistemi gnostici furono un prodotto dell'aumentare continuo di questa tendenza. In realtà, noi siamo pur costretti ad ammettere che, allo stato in cui si trovano presentemente le fonti che possediamo, non ci troviamo in grado di farci un concetto dei sistemi gnostici che sorpassi questo. Codeste fonti, tuttavia, ci forniscono taluni indizii, che non ci è lecito trascurare. Lasciando da un canto le due asserzioni degli avversarii dello gnosticismo, secondo le quali lo gnosticismo sarebbe opera del demonio (2), e — ma questo venne detto in epoca relativamente recente — che esso ebbe origine dall'ambizione di alcuni individui e dalla ribellione loro alle legittime autorità ecclesiastiche, all'episcopato, troviamo affermato da Egesippo, uno degli autori più antichi che si occuparono di questo argomento, che tutte quante le scuole eretiche scaturirono dal giudaismo oppure da qualche setta giudaica; e negli scrittori più recenti, quali sarebbero Ireneo, Tertulliano ed Ippolito, troviamo che que-

---

cristianesimo in quanto religione assoluta in contraddizione con giudaismo e col paganesimo, è assai ingegnosa e contiene un grande elemento di verità. Ma è insufficiente ad abbracciare e spiegare tutto l'insieme assai complesso dei fenomeni dello gnosticismo, ed è stata messa fuori dal Baur solo servendosi di astrazioni troppo violenti.

(1) Perciò la questione riguardante il tempo in cui le origini dello gnosticismo si rivelarono in qualità di fenomeno completo non si può risolvere. Le osservazioni di Egesippo (Euseb. H. E. IV, 22) si riferiscono alla chiesa di Gerusalemme, e per questa ragione non si possono considerare come aventi il valore di un dato fisso. L'unica questione veramente importante che qui viene a presentarcisi si è quella che riguarda il tempo in cui in seno alle varie chiese nazionali si verificò la secessione od anche l'espulsione oppure l'unione delle varie scuole.

(2) Giustino, *Apol.* I, 26.

Digitized by Google

ste scuole sarebbero debitrici della maggior parte delle loro dottrine alle dottrine di Pitagora, di Platone, di Aristotele, di Zenone, ecc... (1). Ma tutti quanti questi scrittori concordano in questo, che la fonte originale di questa eresia si deve far risalire fino ad un personaggio ben definito, e cioè, fino a Simon Mago. Qualora noi volessimo affrontare il problema dello gnosticismo in base alle testimonianze dei Padri della chiesa, verremmo ad accorgerci ad un tratto che il problema si trova limitato in un modo assai conveniente. Imperocchè, una volta che siasi constatato che lo gnosticismo altro non è se non un tentativo di secolarizzazione acuta del cristianesimo, l'unica questione che rimane a sciogliersi è questa: In qual modo possiamo noi spiegare le origini delle grandi scuole gnostiche? E cioè, è egli possibile stabilire quali fossero i loro stadii preliminari?

Ecco quanto possiamo affermare con una certa qual fiducia: assai tempo prima che il cristianesimo facesse la sua apparizione, nella Siria e nella Palestina (2), ma sopra tutto nella Samaria, si erano prodotte delle combinazioni sincretistiche di religioni, in quanto che, da un lato, tanto la filosofia religiosa degli Assiri e dei Babilonesi, con tutti i suoi miti, quanto la religione popolare dei greci con tutte le sue molteplici interpretazioni, era riuscita a penetrare, almeno fino ad un certo punto, nelle coste orientali del mediterraneo, facendosi accettare perfino dai Giudei; e, da un altro lato, l'idea messianica dei Giudei si era grandemente diffusa ed aveva dato la stura a

---

(1) Egesippo in Eusebio, H. E. IV, 22, Ireneo, II, 14, I, Tertulliano, *De Praescr* 7, Ippolito, *Philosoph.* I Padri della chiesa hanno accennato alla somiglianza del culto di Mitra e di altre divinità.

(2) A questo proposito, dobbiamo lasciare perfettamente da un canto gli Esseni, giacchè, probabilissimamente, il loro insegnamento, la loro dottrina, non si deve considerare come qualche cosa di sincretistico nel significato rigoroso della parola (vedi Lucius, « *Der essenismus* », 1881), ed anche perchè noi nulla sappiamo assolutamente intorno alla sua maggiore oppure minore diffusione. Ma per dire che il giudaismo sincretistico ed ascetico potè sorgere e sorse veramente in Palestina e nella Diaspora, noi non abbiamo affatto bisogno di nomi di nessun genere.

Digitized by Google

tutta una serie di movimenti (1). Ma il risultato di qualunque intersecazione di religioni nazionali è quello di spezzare il cumulo delle forme tradizionali, legali e particolaristiche (2). Per la religione giudaica il sincretismo consisteva nello scuotere l'autorità di cui godeva l'Antico Testamento facendo una distinzione qualitativa tra le varie sue parti, in modo da revocare in dubbio l'identità del Dio supremo col Dio nazionale. Tutti questi fermenti vennero ad un tratto messi in azione dal cristianesimo. Noi sappiamo che, nell'epoca apostolica, in Samaria vennero fatti varii tentativi di fondare delle nuove religioni, tentativi che probabilissimamente subirono l'influenza della tradizione e della predicazione intorno a Gesù. Dositeo, Simon Mago, Cleobio e Menandro, apparvero in qualità di Messia, ossia latori della divinità, e proclamarono una dottrina che era uno strano e grottesco miscuglio di giudaismo e di miti babilonesi, unitamente ad alcune aggiunte di carattere greco. Il carattere misterioso del culto, la rottura consumata col particolarismo giudaico, la critica dell'Antico Testamento, — il quale, per uno spazio di tempo abbastanza lungo, ebbe grande difficoltà a far riconoscere la sua autorità in non pochi ambienti, in conseguenza di

(1) Freudenthal, in « *Hellenistische studien* » ci dà notizie del sincretismo samaritano; vedi pure Hilgenfeld, « *Ketzergeschichte* », p. 149. Per ciò che riguarda la mitologia babilonese in seno allo gnosticismo, vedi le informazioni che sono contenute nel dotto articolo « *Manichäismus* », del Kessler (*Real-Encycl. Für protest. Theol.* 2 Aufl.).

(2) Ovunque le religioni tradizionali si sono unite sotto le insegne della filosofia, il risultato di questa unione è stato un sincretismo particolare, perchè il metodo allegorico, e cioè, la critica di tutte le religioni, velata ed inconscia di se stessa, si è sentita in grado di spezzare la roccia e lanciare un ponte sull'abisso. Date talune circostanze, tutte le forme qui possono restare, ma in esse penetra uno spirito nuovo. Da un'altro lato, dove la filosofia si trova ad essere ancor debole e, e la religione tradizionale viene ad essere scossa da un'altra, viene a sorgere necessariamente il sincretismo critico in seno al quale o gli dei di una religione vengono ad essere sottoposti agli dei di un'altra religione, oppure gli elementi della religione tradizionale vengono in parte eliminati e sostituiti da altri elementi. Anche qui, il suolo su cui debbono sorgere le nuove formazioni religiose si trova ad essere preparato dall'apparizione dei fondatori religiosi.

Digitized by Google

una maggiore profondità del sentimento religioso — per ultimo, il carattere strano del sincretismo, lo scopo del quale, però, consisteva nel voler fondare una religione universale, tutto contribuì a guadagnare aderenti a Simone (1). Parve ai cristiani che la sua impresa fosse una diabolica caricatura della loro propria religione, e l'impressione prodotta dal successo da cui fu coronata la vigorosa propaganda del Simonianismo anche in occidente, al di là dei confini ristretti della Palestina, parve venisse ad appoggiare quest'idea (2). Perciò, ci riesce facile il comprendere come, in progresso di tempo, tutte le eresie venissero fatte risalire fino a Simone. A questo fatto si deve aggiungere l'altro, per il quale noi in moltissimi

---

(1) Ci sono stati dei critici i quali hanno pensato che Simon Mago fosse una creazione della fantasia; ma è stato un grave errore; il quale però è stato superato dall'Hilgenfeld (*Ketzergeschichte*, p. 163), e da Lipsius (*Apocr Apostelgesch.* II, 1), — quest'ultimo, però, non in maniera decisiva. Tutta quanta la figura nonchè le dottrine che vengono attribuite a Simone (Vedi *atti degli Apostoli*, Giustino, Ireneo, Ippolito) non solamente non contengono nulla che sia improbabile, ma si adattano benissimo alle circostanze storiche e religiose che noi dobbiamo ammettere *a priori* predominassero nella Samaria. Il punto principale delle dottrine che vengono attribuite a Simone consiste nello sforzo da lui fatto per creare una religione universale del supremo Iddio. Questo spiega il successo da lui ottenuto fra i Samaritani ed i Greci. Egli rappresenta realmente un contrapposto di Gesù, l'attività del quale si può giustamente presumere che gli fosse ignota, come gli dovette essere ignota l'attività di Paolo. Al tempo stesso non si può negare che la tradizione che più tardi venne a formarsi attorno alla persona di Simone ed alle sue dottrine, non fosse in massima parte assai confusa con una forte propensione alle creazioni della fantasia, od anche che taluni giudei cristiani in un periodo di tempo un poco più recente abbiano potuto fare il tentativo di rivestir il mago di quelle qualità che furono caratteristiche di Paolo allo scopo di buttare il discredito sulla persona e sull'insegnamento del grande apostolo. Ma questa ipotesi ha bisogno di essere ulteriormente dimostrata.

(2) Giustino, *Apol.* I, 26: Kai schedon pantes men Samareis, oligoi de kai en allois etnesin, os ton proton teon Simona omologountes, ekeinon kai proskunousin (oltre quanto se ne dice in Filos. ed in Orig. c. *Cels.* I, 57: VI, II). L'affermazione positiva di Giustino che Simone venne anche in Roma (ai tempi di Claudio) assai difficilmente si può espellere dalla narrazione dell'Apologista stesso, e quindi riesce assai difficile rifiutarla. (Vedi Renan, « *Antechrist* »).

Digitized by Google

sistemi gnostici possiamo riscontrare quegli stessi elementi che più facevano mostra di sè nella religione proclamata da Simone (la babilonese e la siriaca), e che la nuova religione dei Simoniani, precisamente alla pari del cristianesimo, in progresso di tempo finì per trasformarsi in una dottrina filosofica, scolastica (1). Perciò, in tal modo, veniva ad essere stabilito il parallelo formale colle dottrine degli gnostici. Ma anche lasciando da un canto questi tentativi di formare delle nuove religioni, è un fatto che il cristianesimo in Siria, sotto l'influenza di religioni estranee e di una serie di speculazioni sulla filosofia della religione, imprimeva una spinta potente alla critica della legge e dei profeti, che già si trovavano indeboliti. In conseguenza di questo, in sullo scorcio del primo secolo ed in sugli inizii del secondo, quivi fecero la loro apparizione tutta una serie di dottori che, sotto l'impressione del vangelo, cercavano di far sì che il Vecchio Testamento si mettesse in grado di promuovere la tendenza allora esistente verso una religione universale, non mediante una interpretazione allegorica, ma mediante una critica che discutesse. E questi tentativi furono di vario genere. Ci furono dei dottori i quali, come Cerinto, aderirono all'idea che la religione universale rivelata dal Cristo era perfettamente identica al mosaicismo prima che venisse corrotto, e perciò sostenevano ancora degli articoli come la circoncisione ed il comandamento del sabato, nonchè l'avvento del futuro regno di questa terra. Ma costoro rifiutavano talune parti della legge, sopra tutto, in linea generale, i precetti legali, i quali non si trovavano più in armonia con una concezione spiritualistica della religione. Essi concepivano il creatore del mondo quale un essere subordinato, distinto dal Dio supremo, distinzione, questa, che è sempre stata la caratteristica di un sincretismo a tendenza dualistica; introdussero le speculazioni

(1) L'abbiamo precisamente nel Megale Apofasis di cui Ippolito (*Philosoph* VI), 19, 20) si serve. Probabilmente questo Simonianismo si trovava coll'originale in quelle stesse relazioni in cui le dottrine degli gnostici cristiani si trovavano colla predicazione cristiana.

Digitized by Google

degli Eoni e delle potenze angeliche, fra le quali collocavano il Cristo, e raccomandavano un rigoroso ascetismo. Quando, come avvenne nella loro cristologia, si fecero a negare la nascita miracolosa, ed in Gesù non vollero vedere altro che un uomo eletto sul quale il Cristo, e cioè lo Spirito Santo, discese all'epoca del battesimo, essi non introdussero innovazione di sorta, ma solo si fecero a seguire la più antica tradizione palestinense. Essi rifiutavano l'autorità di Paolo, e questo loro rifiuto si spiega abbastanza facilmente cogli sforzi da essi fatti per assicurare l'Antico Testamento almeno per quel tanto che era possibile concigliare colla religione universale (1). Altri, poi, vi erano i quali rigettavano ogni comandamento ceremoniale che consideravano come proveniente dal demonio, od anche da qualche essere intermedio, ma ritenevano pur sempre e fermamente che il Dio dei Giudei fosse il Dio supremo. Ma accanto a questi gruppi se ne trovavano pure altri spiccatamente anti-giudaici, i quali parrebbe che avessero subìta, almeno parzialmente, l'influenza di Paolo, e della sua predicazione. Costoro, nella critica dell'Antico Testamento, andavano assai più in là, e vedevano essere impossibile tentare di salvarlo mettendo pure in salvo il carattere universale della religione cristiana, col quale vedevano essere impossibile concigliarlo. Essi preferivano mettere d'accordo questa religione colla sapienza di Babilonia e della Siria, la quale pareva loro si prestasse assai meglio dell'Antico Testamento ad una serie di interpretazioni allegoriche, ed opponevano questa formazione, ossia il risultato di questo accordo, alla religione dell'Antico Testamento. Tutt'al più, qui, il Dio dell'Antico Testamento viene ad apparire come un angelo subordinato, fornito di una potenza limitata, e di una sapienza e di una bontà pure limitata. In quanto questo

(1) Può darsi benissimo che gli eretici contro i quali si scaglia l'Epistola ai Colossesi facessero parte del numero di questi. Su Cerinto, vedi Policarpo, in Ireu. III, 3, 2, Ireneo, (I, 26, 1: III, 11, I), Ippolito, e la redazione dei *Syntagma*, Caius in Eusebio, III, 28, 2, Hilgenfeld, *Ketzergesehichte*, p. 411. A questa categoria appartennero pure gli Ebioniti e gli Elkasaiti di Epifanio (vedi cap. 6).

Digitized by Google

dio veniva identificato col creatore del mondo, ed in quanto la creazione stessa del mondo veniva considerata come un'opera imperfetta che aveva mancato allo scopo, con ciò si veniva a dare un' espressione tanto all'antigiudaismo, quanto a quella tendenza religiosa del tempo, che poteva essere fornita di un valore spirituale e religioso solamente in quanto si trovava in contraddizione col mondo della materia e dei sensi. Codesti sistemi venivano ad apparire più o meno rigorosamente dualistici, a seconda che accettavano o no una leggiera cooperazione del Dio supremo nella creazione dell'uomo; ed il modo in cui veniva concepito il carattere e la potenza di quel Dio dei Giudei che aveva creato il mondo, ci serve per misurare fino a qual punto le varie scuole distavano dal giudaismo e dal monismo che le informava. Pare che in queste scuole venissero messe alla prova tutte le concezioni che del Dio dei Giudei si possono avere, a partire dalla presupposizione che egli fosse un essere sostenuto nelle sue imprese dal Dio supremo, a venire fino alla sua identificazione con Satana. Gli è per ciò che, nel primo caso, l'Antico Testamento veniva considerato come rivelazione di un Dio subordinato, nel secondo caso come una manifestazione di Satana, e per ciò, l'etica — servendosi qualche volta della parola nel significato della formola paolina — veniva ad assumere sempre una forma di antinomia in comparazione della legge giudaica, mentre qualche volta veniva ad assumere il significato di antinomia nel senso di libertinismo. In corrispondenza di questi concetti, l'antropologia veniva ad additare l'uomo come un essere bipartito, od anche tripartito, e la cristologia veniva ad essere rigorosamente docetica ed antigiudaica. Naturalmente, quindi, la redenzione operata dal Cristo viene attribuita esclusivamente a quell'elemento della umanità di Cristo che si trovava in una più stretta affinità colla divinità (1).

(1) Qui dobbiamo far menzione particolarmente dei due dottori siri, Saturnino e Cerdone. Il primo (vedi Ireneo, I, 24, I, 2, Ippolito e la redazione dei *Syntagma*)

Digitized by Google

È incerto se dobbiamo ritenere che la diffusione di queste dottrine attraverso alle regioni della Siria avvenisse sotto forma di una scuola, oppure sotto le forme di un culto; probabilmente avvenne sotto l'una e l'altra forma. Esse si distinsero dai grandi sistemi gnostici quali vennero creati da Basilide e da Valentino, per il fatto che diffettano di una particolare filosofia, ossia di un elemento filosofico ed ellenico, della conversione speculativa degli angeli e degli Eoni in idee reali, ecc.. Dell'effetto da esse prodotto sappiamo nulla o quasi nulla. Questo gnosticismo non ha mai rappresentato direttamente un fattore storico di una certa importanza e tutta la questione consiste nel sapere se una importanza la ebbe per via indiretta (1). Vale a dire, noi non sappiamo con certezza se

---

assolutamente parlando non era un dualista, e perciò lasciava che il Dio dell'Antico Testamento venisse considerato come un angelo del Dio supremo, mentre che nel medesimo tempo si distingueva da Satana. Perciò egli ammetteva a priori che il Dio supremo avesse avuto parte nella creazione dell'uomo, e diceva che vi aveva cooperato per mezzo di un angelo, inviando un raggio di luce, un'immagine luminosa che sarebbe stata additata quale esempio da imitarsi e quale ideale da perseguirsi. Ma non tutti gli uomini avevano ricevuto quel raggio di luce. Perciò ci sono due classi d'uomini che si trovano tra di loro in aperta contraddizione. La storia è il conflitto di queste due classi. A capo di una sta Satana, a capo dell'altra sta il Dio dei Giudei. L'Antico Testamento è una collezione di profezie appartenenti ad ambedue i campi. Il bene vero era apparso per la prima volta nell'Eone Cristo, il quale non aveva assunto nulla di cosmico, e non era nemmeno andato soggetto alla nascita. Egli distrusse l'opera di satana, (la generazione e l'uso di cibarsi di carni), e liberò gli uomini che erano stati colpiti da uno sprazzo di quella luce. Più grossolana ancora era la gnosi di Cerdone. (Iren. I, Ippolito, e le redazioni come sopra). Egli metteva fra di loro in contraddizione il Dio buono ed il Dio dell'Antico Testamento, come se si fosse trattato di due esseri primarii. L'ultimo egli identificava col creatore del mondo. Perciò, egli rigettava per completo l'Antico Testamento e tutto quanto il cosmo ed insegnava che il Dio buono si era rivelato nel Cristo. Alla pari di Saturnino, egli predicava un rigoroso docetismo; Cristo non aveva avuto realmente un corpo, non era nato, ed aveva patito in un corpo che non era reale. Probabilmente tutto quanto il resto che ci viene narrato dai padri ed attribuito a Cerdone venne trasferito a lui togliendolo da Marcione, e perciò è dubbiosissimo.

(1) Probabilmente questa questione si potrebbe risolvere qualora avessimo i Sintagma di Giustino contro le eresie; ma nello stato in cui versano le fonti che pos-

Digitized by Google

questo gnosticismo siro fu, nel significato rigoroso della parola, uno stadio preparatorio delle grandi scuole gnostiche, in modo che queste scuole stesse si debbano considerare come una vera e propria ricostruzione di quello. Ma, a questo proposito, non si può nutrire dubbio alcuno; l'apparizione delle grandi scuole gnostiche in seno all'impero, dall'Egitto alla Gallia, è contemporanea alla vigorosa protezione dei culti sirii in occidente, e perciò viene ad apparire ragionevole l'ipotesi che il sincretismo cristiano siriaco si propagasse pure in armonia con tale proiezione, e sottostasse a dei mutamenti corrispondenti alle nuove condizioni di vita che veniva a crearsi. Sappiamo di sicuro che il gnostico siro, Cerdone, venne a Roma, e quivi esercitò una grande influenza su Marcione. Ma non è meno probabile l'ipotesi che le grandi scuole gnostiche elleniche sorgessero in maniera al tutto spontanea, nel senso che si sarebbero sviluppate indipendentemente da quel cumulo di elementi che infallantemente facevano ancora parte dei culti asiatici, senza subire in alcun modo l'influenza degli sforzi sincretistici della Siria. Per tutte le parti dell'impero, le condizioni dalle quali dipendeva l'incremento di queste formazioni erano identiche, o quasi. Il grande progresso sta nel fatto che il materiale religioso, quale si trovava contenuto nel Vangelo, nel Vecchio Testamento, e nella sapienza che si trovava racchiusa negli antichi culti, veniva manipolata filosoficamente, e cioè, scientificamente, col mezzo dell'allegoria, e l'aggregato che era composto di potenze mitologiche veniva a trasformarsi in un aggregato di idee. A questo proposito, la filosofia pitagorica e platonica veniva chiamata in azione assai meno frequentemente di quello che lo fosse la filosofia stoica. Dapprima, le grandi scuole gnostiche che erano al tempo stesso altrettante unioni cultuali, ven-

---

sediamo, essa continua a rimanere nell'oscurità. Quanto possiamo raccogliere dai frammenti di Egesippo, dalle Epistole di Ignazio, dalle Epistole Pastorali e da altri documenti, come, per esempio, l'Epistola di Giuda, è in se talmente oscuro, talmente staccato ed ambiguo, che per una costruzione storica lo si deve considerare come destituito di qualunque valore.

Digitized by Google

nero alla chiara luce della storia sotto questa forma (vedi sezione precedente) e dal conflitto con quelle, circondate com'esse erano da una grande moltitudine di formazioni dissimili ed affini, dipendette il progresso dello sviluppo (1).

Nemmeno ci troviamo in grado di formarci un'idea chiara del modo in cui queste varie scuole vennero all'esistenza, od anche del modo in cui riuscirono a mettersi in relazione colle varie chiese. Pare sia naturale il supporre che i capi di queste scuole, in ciò imitando i primitivi dottori eretici che erano dei dottori itineranti, si dedicassero sopra tutto, se non esclusivamente, a coloro che già erano cristiani, e cioè alle comunità cristiane (2).

---

(1) Si tratta, sopra tutto, delle scuole dei Basilidiani, dei Valentiniani e degli Ofiti. Il descrivere questi sistemi nella pienezza del loro sviluppo è cosa che, a mio modo di vedere, oltrepassa l'ambito della storia del dogma e può assai facilmente indurre nell'errore che quei sistemi, in quanto eran sistemi, fossero revocati in dubbio, e che la loro costruzione rappresentasse una particolarità dello gnosticismo cristiano. La costruzione, come già abbiamo fatto osservare più sopra, si deve dire piuttosto che è quella della filosofia greca più recente, quantunque non vi possa esser dubbio che, per noi, un parellelo completo con i sistemi gnostici viene primamente a riscontrarsi nella filosofia dei Neo-platonici. Ma ciò che era revocato in dubbio era costituito solamente da alcune dottrine particolari e da alcuni particolari principii degli gnostici, — la critica che essi facevano del mondo, della provvidenza, della risurrezione, ecc.; perciò di queste questioni ci occuperemo nella seguente sezione. Solamente nelle più importanti questioni si possono scorgere le linee generali di uno sviluppo interno, e cioè, nella scuola valentiniana. Ma anche qui dobbiamo fare distinzione tra il ramo orientale ed il ramo occidentale. (Tertull. *Adv Valent.* I: « Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos ». Iren. l. I; Ippolito, *Philos.* VI, 35; Origen. Hom. il. II, 5 in Ezech. Lomm. XIV, p. 40: « Valentini robustissima secta »).

(2) Tertull. *De Praescr.* 42: « de verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem, operentur. Quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione; nostra suffodiunt ut sua aedificent. Adime illis legem Moysis et prophetas et creatorem deum, accusationem eloqui non habent ». (vedi *Adv. Valent.* I, in principio). Assai difficilmente si può trattare di un'accusa malevola. L'interpretazione filosofica di una religione qualsiasi fa sempre ed esclusivamente impressione su coloro sui quali ha fatto impressione la religione stessa.

Digitized by Google

Dalle Epistole di Ignazio e dal Pastore di Herma (Vis. III, 7, I: Sim. VIII, 6, 5: IX, 19, e sopra tutto 32), nonchè dalla Didache (XI, I, 2) vediamo che quei dottori i quali si vantavano di possedere una particolare conoscenza e cercavano di introdurre delle « strane novità », e dottrine, si proponevano di guadagnare alle loro dottrine le chiese tutte quante. Necessariamente, l'origine consisteva nella formazione di conventicole. Perciò, nel primo periodo, quando non si aveva ancora una pietra di paragone per giudicare delle dottrine straniere e metterne in guardia i fedeli, — Herma non si sente in grado di dirci da che cosa le false dottrine si possano conoscere — in linea generale l'avvertimento si trovava sintetizzato per completo in questa esortazione: Kollaste tois aghiois, oti oi kollomenoi autois aghiastesontai. (« State uniti coi santi, perchè coloro che con essi sono uniti verranno santificati). In linea generale le, dottrine riuscivano ad insinuarsi inosservate, e coloro che ne restavano presi potevano benissimo per uno spazio di tempo abbastanza lungo far parte di due culti, il culto publico delle chiese e quello della nuova consacrazione. Un contegno assai più aggressivo, naturalmente, dovevano assumere quei dottori che rifiutavano l'Antico Testamento. Il contegno della chiesa di fronte a costoro, una volta che fu in possesso di una guida competente, fu quello di aperta opposizione. Eppure quanto di Cerdone dice Ireneo in Roma sta a dimostrare fino a qual punto in sul principio fosse difficile sbarazzarsi di un falso dottore (1). Per Giustino, verso

(1) Iren. III, 4, 2: Kerdon eis ten ekklesian elton kai exomologoumenos outos dietelese, potè men latrodidaskalon potè de palin exomologoumenos, potè de elenkomenos et' ois edidaske kakos, kai afistamenos tes ton adelfon sunodias; vedi inoltre la valida esposizione di Tertulliano in *De Praescr.* 30. Ciò che ne dice Ireneo (I, 13) è molto istruttivo per conoscere il genere di propaganda di Marcus, ed il modo in cui egli strappò molte donne alla chiesa. Per ciò che riguarda quei falsi profeti che erano apertamente conosciuti come tali, la regola fissa era quella di rinunziare ad avere con essi una qualunque relazione (2 Joh. 10, II; Iren. ep. ad Florin. sul modo di agire di Policarpo, in Euseb. H. E. V, 20, 7: Iren. III, 3, 4). Ma in qual modo si poteva venire a conoscere con certezza quali fossero le inclinazioni degli eretici? in qual modo conoscere gli eretici?

Digitized by Google

l'anno 150, i Marcioniti, i Valentiniani, i Basilideiani ed i Saturniniani non sono altro che gruppi posti al di fuori delle comunità, i quali erano indegni del nome di « cristiani » (1). In quell'epoca, quindi, e per lo meno in Roma e nell'Asia minore, queste scuole dovevano essere perfettamente separate dalle chiese (in Alessandria la cosa correva ben diversamente). Ciononostante, questa continuò pur sempre ad essere la regione in cui queste scuole reclutavano il maggior numero di aderenti. Giacchè i Valentiniani riconoscevano che la comune dei cristiani occupava una posizione assai migliore di quella occupata dai pagani, che essi occupavano una posizione media tra il « pneumatico » e l'« Hilico », e potevano nutrire sicura speranza di esser messi in possesso di una specie di salute. Questa ammissione, unitamente al conformarsi che facevano alla tradizione cristiana comune, poneva costoro in grado di diffondere le loro idee in modo assai notevole, ed in molti casi non facevano alcuna obbiezione a che i loro convertiti continuassero a rimanersene nella grande chiesa. Ma questa comunità poteva essa accorgersi ad un tratto ed in tutti i luoghi, che questa distinzione valentiniana di « psichico » e di « pneumatico » non era affatto identica alla distinzione scritturale di fanciulli e di uomini nella conoscenza? Dove l'organizzazione della scuola (l'unione cultuale) esigeva un tempo di prova alquanto lungo, dove si faceva distinzione di grado nella unione colla stessa, e dai più perfetti si esigeva un rigoroso ascetismo, ne seguiva in modo al tutto naturale che coloro i quali si trovavano ancora ai primi gradini della iniziazione, non era necessario che si affrettassero a romperla colla chiesa (2). Ma in seguito alla creazione della confederazione catto-

(1) Fra coloro che portavano questo nome egli distingue quelli oi ortognomenes kata panta christanoi eisin. (Dialog. 80).

(2) Importantissima è la descrizione fornitaci da Ireneo e Tertulliano (Iren. III, 15, 2) della condotta dei Valentiniani, condotta che essi stessi avevano osservata (*Adv. Valent. I*): « Valentiniani, nihil magis curant quam occultare, quod praedicant; si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae officium

Digitized by Google

lica delle chiese, l'esistenza di queste scuole si rendeva ognor più scabrosa. Talune di esse se la vivevano in un modo che rassomigliava parecchio alle nostre loggie massoniche; altre, e ciò avvenne particolarmente in Oriente, divennero delle vere e proprie sette (confessioni), nelle quali venivano a trovarsi l'uno accanto all'altro il sapiente ed il semplice, precisamente a quel modo che essi venivano propagati per mezzo delle famiglie. In ambedue i casi esse cessavano di essere ciò che erano state in principio. Fino a partire press'a poco dal 210, esse vennero a cessare di essere un fattore dello sviluppo storico, quantunque, in realtà, solamente la chiesa di Costantino e di Teodosio riuscisse a sopprimerle.

§ 4. Le più importanti dottrine gnostiche.

Restano ancora da esaminarsi e da compararsi colla più antica tradizione quelle dottrine gnostiche che, in parte sin dal bel principio, ed in parte nel periodo di tempo susseguente, assunsero una certa qual importanza. Ed è sopra tutto qui, che noi dobbiamo accennare espressamente al fatto che il significato dello gnosticismo, che si può veramente considerare come faciente epoca nella storia del dogma, non si deve ricercare principalmente nelle particolari dottrine, ma piuttosto in tutto l'insieme del modo in

---

est (segue una comparazione con i misteri eleusini). Si bona fides quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio. Altum est, aiunt. Si subtiliter temptes per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant. Si scire te subostendas negant quidquid agnoscunt. Si cominus certes, tuam simplicitatem sua caede dispergunt. Ne discipulis quidem propriis ante committunt quam suos fecerint. Habent artificium quo prius persuadeant quam edoceant ». In epoca più recente, Dionigi Alessandrino, in Euseb. H. E. VII, 7, parla di quei cristiani che si mantenevano in un'apparente comunione coi loro fratelli, ma facevano capo ad uno di quei falsi dottori (cfr. a questo riguardo, Eusebio, H. E. VI, 2, 13). La dottrina di Bardesane subì l'influenza di Valentino il quale, inoltre, era contrario al Marcionitismo; quella venne tollerata per uno spazio di tempo abbastanza lungo in Edessa (da quei re cristiani), che anzi, si può dire che venisse riconosciuta. I Bardesaniti ed i Paluziani (cattolici) si separarono solamente dopo i primordii del secolo terzo.

Digitized by Google

cui il cristianesimo vi veniva rappresentato e trasformato. Il punto decisivo è rappresentato dalla conversione del vangelo in una dottrina, in una filosofia assoluta della religione, dalla trasformazione della *disciplina Evangelii* in un ascetismo fondato sopra di una concezione dualistica, ed in una pratica dei misteri (1). Con tutti i riguardi che sono dovuti alla tradizione più antica, dobbiamo ora dimostrare fino a qual punto questa trasformazione assunse un significato positivo oppure negativo, per il periodo di tempo che susseguì, e cioè, sotto quali riguardi lo sviluppo posteriore si trovò ad essere anticipato dallo gnosticismo, e sotto quali riguardi lo gnosticismo venne sconfessato da questo sviluppo (2).

(1) Non si può dubitare affatto che la propaganda gnostica si trovasse ad essere seriamente ostacolata da quella inabilità ad organizzare ed a disciplinare delle chiese, che è una delle caratteristiche di tutti i sistemi filosofici di religione. L'organizzazione scolastica degli gnostici ed i loro misteri non erano punto in grado di lottare trionfalmente con l'organizzazione episcopale delle chiese; vedi Ignaz. Ad Smyrn. 6, 2; Tertull. *De praescr.* 41. Nel periodo più primitivo non mancarono dei tentativi di costituire veramente delle chiese; ma in un periodo più recente questi tentativi si restrinsero unicamente a fondare delle scuole. Se vogliamo vedere come tutte queste associazioni potevano esistere solamente a condizione di esser appoggiate da qualche chiesa, non abbiamo che a leggere Ireneo, III, 15, 2. Ireneo osserva espressamente che i Valentiniani designavano la comune dei cristiani col nome di katolikoi (comuni) kai ekklesiastikoi, ma che essi, da un altro lato, si lagnavano che « noi senza motivo schiviamo la loro compagnia, come se pensassimo che anch'essi facessero altrettanto ».

(2) Le differenze che passano tra il cristianesimo gnostico ed il cristianesimo della chiesa, e cioè, la teologia ecclesiastica più recente, vengono ad apparire chiaramente, qualora si ponga mente ai seguenti punti: (1) Che anche nel corpo principale della chiesa si insisteva in modo al tutto particolare sull'elemento che poteva essere oggetto di conoscenza, ed il vangelo prese a convertirsi in una conoscenza perfetta del mondo (accettazione ognor crescente della filosofia greca, sviluppo della pistis a gnosis). (2) Che l'escatologia drammatica prese a svanire. (3) Che venne fatto un poco di posto alle concezioni docetiche e venne annesso un certo qual valore all'escetismo rigoroso. Da un altro lato, noi dobbiamo pure notare: (1) che tutto questo esistette solamente in germe o frammentariamente in seno alla grande chiesa, in quell'epoca in cui le dottrine gnostiche toccavano il loro apogeo. (2) Che la grande chiesa si aggrappò strettamente ai fatti che si tro-

Digitized by Google

1) Il cristianesimo, che è la sola religione vera ed assoluta, abbraccia un sistema rivelato di dottrina (positiva).

2) Questa dottrina è dotata di misteriose qualità, che vengono comunicate agli uomini per mezzo dell'iniziazione (misteri).

3) Il rivelatore è il Cristo (parte positiva), ma il Cristo solo, e solo in forza della sua storica apparizione — non il Cristo dell'Antico Testamento (parte negativa); — questa apparizione rappresenta essa stessa la redenzione: la dottrina consiste nell'annunzio di essa, e dei suoi presupposti (parte positiva) (1).

4) La dottrina cristiana si deve trarre dalla tradizione apo-

---

vano esposti nella formola battesimale (nel *Kerigma*) ed alle aspettazioni escatologiche, inoltre, al creatore del mondo che riteneva essere stato il Dio supremo, all'unità di Gesù Cristo, ed all'Antico Testamento, e con ciò rigettò il dualismo. (3) Che la grande chiesa prese apertamente le difese dell'unità e dell'eguaglianza del genere umano, e perciò dell'uniformità e degli scopi universalistici della salvezza cristiana. (4) Che essa rifiutò l'introduzione di nuove mitologie, sopra tutto delle mitologie orientali, in ciò guidata dalla coscienza cristiana primitiva e da una intelligenza sicura. Una distinzione più profonda e più completa tra la chiesa ed i varii partiti gnostici, assai difficilmente avrebbe potuto presentarsi alla coscienza dell'una e degli altri. Instintivamente, la chiesa si andò sviluppando in una chiesa imperiale, nella quale l'officio del capo supremo veniva ad occupare il primo posto. Gli gnostici fecero tutto il possibile per fondare e conservare delle associazioni nelle quali il genio privato facesse regola, il genio sulla falsariga degli antichi profeti, o nel senso di Platone, od anche nel senso di una unione di profezia e di filosofia. Nel conflitto gnostico, per lo meno in sul chiudersi dello stesso, il sacerdote giudice si trovava a dover combattere coll'uomo semplicemente virtuoso e finisce col vincerlo.

(1) Il significato assoluto della persona del Cristo veniva espresso in modo chiarissimo nello gnosticismo (Cristo non è solamente il dottore della verità, il maestro, ma la manifestazione della stessa verità), assai più chiaramente di quello che lo fosse in quei luoghi in cui veniva considerato come argomento della rivelazione dell'antico Testamento. In alcune scuole gnostiche, la preesistenza del Cristo possiede un qualche significato, ma è pur sempre un significato, di second'ordine. L'isolamento della persona del Cristo, ed il tentativo di spiegare la sua umanità, evidentemente non è affatto in armonia colla tradizione più antica. Però, e da un altro lato, non si deve arrivare al punto di negare che gli gnostici riconoscessero la redenzione nel Cristo storico: Cristo la operò personalmente.

Digitized by Google

stolica, esaminata al lume della critica. Questa tradizione si trova dinnanzi a noi esposta in una serie di scritti apostolici, ed in una dottrina segreta derivata dagli apostoli (parte positiva) (1).

---

(1) In base a questa tesi, che si potrebbe corroborare direttamente colla testimonianza dei più importanti dottori gnostici, il gnosticismo lascia vedere come esso *in Thesi* (in una maniera che rassomiglia parecchio a Filone) volesse continuare sul terreno del Cristianesimo come se fosse una religione positiva. Conscio di trovarsi in armonia colla tradizione, allora per la prima volta si presentò in modo definitivo la questione: Che cos'è il cristianesimo? ed esso sottopose alla critica più minuta e discusse le fonti che possedeva per sciogliere questa questione. A vagliare i documenti che possedeva venne indotto dal fatto che rigettava l'Antico Testamento. Si può ritenere con grandissima probabilità che l'idea prima di una collezione di scritti cristiani sorse tra gli gnostici (vedi pure Marcione). In realtà essi avevano bisogno di una collezione di questo genere, mentre tutti coloro che riconoscevano l'Antico Testamento quale un documento della rivelazione, e gli davano un'interpretazione cristiana, dapprincipio non sentirono punto il bisogno di un nuovo documento, ma univano semplicemente il nuovo al vecchio, accoppiando il Nuovo coll'Antico Testamento. Dai numerosi frammenti dei varii commenti gnostici sugli scritti del Nuovo Testamento che sono giunti fino a noi, noi possiamo vedere che questi scritti godevano allora di un'autorità canonica, mentre in quello stesso periodo di tempo non vediamo che di una simile autorità godessero quegli stessi scritti in seno alla grande cristianità, come non vediamo che i cristiani di questa si dedicassero ad erigere dei commenti (vedi Heinrici, *die Valentinianische gnosis, U. D. H. schrift*, 1871). Infallantemente gli scritti sacri venivano scelti in conformità della loro origine apostolica. Ciò resta provato dal fatto che le Epistole paoline vennero incluse nella collezione dei libri sacri. Si può provare che ciò venne fatto dai Naasseniani, dai Peratei, dai Valentiniani, da Marcione, da Taziano e da Giustino il gnostico. La collezione dei Valentiniani ed il canone di Taziano devono infallantemente coincidere colle parti principali del canone ecclesiastico più recente. In epoca più recente, i Valentiniani si addattarono a questo canone, e cioè, riconobbero i libri che vi erano stati aggiunti (Tertull. *De Praescr.* 38). Chi fu colui che pel primo concepì e mandò ad effetto l'idea di un canone di scritti cristiani? Basilide, oppure Valentino, od anche Marcione? oppure fu opera di ciascuno in particolare indipendentemente dagli altri, ognuno al tempo suo? Ecco una questione che rimarrà sempre avvolta nell'oscurità, quantunque molto sia ciò che milita in favore di Marcione. Se si potesse provare che Basilide (vedi Euseb. IV, 7, 7) e lo stesso Valentino ritenevano che solo il vangelo facesse autorità, allora l'idea completa del canone si troverebbe già inclusa nel fatto che essi ponevano alla base questi scritti e li interpretavano allegoricamente. In seguito la questione riguardante l'estensione del canone diventò

Digitized by Google

In quanto è qualche cosa di Exoterico, essa è compresa nella

---

argomento di un'importante controversia tra gli gnostici e la chiesa cattolica. I cattolici si misero a sostenere a spada tratta che il loro canone era il più antico, e che la collezione gnostica altro non era che una revisione corrotta del loro canone (ma che essi fossero impotenti ad addurre delle prove rimane dimostrato da Tertulliano, *De Praescr.*) Ma lo scopo che si proponevano gli gnostici di basarsi sulla tradizione apostolica incorrotta, raccolta dagli scritti apostolici, si trovava ad essere attraversato da tre tendenze che, inoltre, lavoravano unite in seno alle comunità cristiane, e perciò non rappresentano nulla che fosse esclusivo dello gnosticismo (1). La fede nella continuità della profezia, in forza della quale lo Spirito santo va rivelando sempre nuove cose (i profeti basilideiani e Marcioniti). (2) La presupposizione di una tradizione apostolica esoterica e segreta (vedi Clem. *Strom.* VII, 17, 106, 108; Ippol. *Philos.* VII, 20; Iren. I, 25, 5, III, 2, I; Tertul. *De Praescr.* 25. Cfr. il libro gnostico Pistis Sofia, che in gran parte è basato sulle dottrine che si affermava esser state impartite da Gesù ai suoi discepoli dopo la sua risurrezione) (3). L'impossibilità in cui si versava di evitare la produzione continuata degli scritti evangelici, in altri termini, la continuazione di questo genere di letteratura e l'aggiunta di Atti degli Apostoli (Vangelo secondo gli Egiziani (?), altri vangeli, Atti di Giovanni, di Tommaso, di Filippo, ecc. Nulla noi sappiamo assolutamente delle condizioni che diedero la stura a tutti questi scritti, del grado di autorità di cui godevano, od anche del modo in cui riuscirono ad acquistare una tale autorità). In tutti questi punti che nello gnosticismo ostacolarono lo sviluppo del cristianesimo a « religione di un nuovo libro », le scuole gnostiche si accorsero di trovarsi precisamente nelle identiche condizioni in cui versavano in genere le altre comunità cristiane (Vedi più sopra cap. 3, § 2). Se tutto non concorra a trarci in inganno, questo stesso sviluppo interno si può pure osservare tanto nella scuola valentiniana quanto nella grande chiesa, e cioè la produzione di sacri evangeli e di scritti apostolici, la profezia e la gnosi segreta venne ognor più ad occupare un posto di second'ordine, ed il canone completato divenne la base più importante della dottrina della religione. Pare che in epoca più recente, i Valentiani (vedi Tertull. *de Praescr.* ed *Adv. Valent*). appellassero principalmente a questo canone, e Taziano non meno di loro (a proposito del loro canone, vedi i miei *Text. und unters.* I, I, 2 pp. 213-218). Finalmente dobbiamo accennare al fatto che agli gnostici importava moltissimo fornire la prova storica dell'origine apostolica della loro dottrina mediante un ricorso esatto alle fonti stesse della tradizione (vedi Ritschl, *Entstehung der altkath. kirche* 2 da ed. p. 338). Inoltre, qui viene ad apparire che lo gnosticismo condivideva colla cristianità la presupposizione universale che tutto ciò che vi potesse essere di buono dovesse essere di origine apostolica (vedi più sopra), ma che esso pel primo concatenò artificialmente i varii anelli della tradizione, e che questo costituisce il primo punto nel quale esso venne seguito dalla chiesa: (vedi gli appelli al Matteo apo-

Digitized by Google

regula fidei (1), (parte positiva), in quanto è qualche cosa di

---

stolico, a Pietro ed a Paolo, per la mediazione di « Glaukias », e di « Theodas », a Giacomo, ed al discepolo prediletto del Signore, nel caso dei Naasseni, degli Ofiti, dei Basilideani, dei Valentiniani, ecc.; vedi, inoltre, la chiusa della lettera di Tolomeo a Flora in Epifania H. 33, 7 : Matese exes kai ten touton archen te kai ghennesin, axioumene tes apostolikes paradoseos, e ek diadoches kai emeis pareilefamen, metà kairou (sic) kanonisai pantas tous logous te toû soteros didaskalia, come anche i passi addotti al n. 2.) Da tutto questo ne segue aacora che può darsi benissimo che gli gnostici abbiano compilato il loro canone in conformità del principio dell'origine apostolica. In seguito a quanto siamo venuti sin qui dicendo, si può scorgere in modo abbastanza chiaro quanto sia sciocco il voler trattare lo gnosticismo come se si trattasse semplicemente di un tessuto di fantasie. In quella vece, siamo costretti a riconoscere che gli gnostici occuparono bravamente il loro posto nella tradizione, anzi che furono i primi nella cristianità che si occuparono di determinare quale fosse il posto che spettava alla tradizione, quale ne fosse il contenuto, e quale la maniera con cui si era propagata. In tal guisa essi hanno diritto ad essere considerati come i primi teologi cristiani.

(1) Anche qui ci troviamo di fronte ad un punto di un'importanza storica eccezionale. A quella guisa che fra gli gnostici primamente troviamo un nuovo canone, così fra gli stessi (ed in Marcione) ci imbattiamo primamente nel complesso tradizionale dei *Kerygma* cristiani considerati come dottrina confessionale (*Regula fidei*), e cioè, come una confessione che, per essere fondamentale, ha bisogno di essere esposta speculativamente, ma con questa esposizione viene emessa come se fosse la somma di tutta la sapienza. L'esitazione intorno alle particolarità di dettaglio dei *Kerygma* sta a dimostrare solamente l'incertezza generale che predominava in quei tempi. Ma vediamo pure che i Valentiniani, in epoca più recente, si addattarono agli sviluppi ulteriori verificatisi in seno alla chiesa (Tertull. *Adv. Valent.* I : Communem fidem adfirmant »), e cioè, aderirono. probabilmente fin dapprincipio, alle forme esistenti ; mentre che nella chiesa marcionita, dalla critica della tradizione venne a scaturire una *regula* al tutto particolare. Naturalmente, la *regula* veniva considerata come apostolica. Sulle *regulae* gnostiche, vedi Iren. I, 21. 5, 31, 3 : II, Praef. : II, 19, 8 : III. II, 3 : III, 16, I, 5 : Tolomeo, ap. Epiph. h. 33, 7 ; Tertul. *Adv. valent.* I, 4 : *De praescr.* 22: *Adv. Marc.* I, I : IV, 5, 17 ; Ep. Petri ad Jacob in Clem. Homil. c. I. Possediamo pure in gran parte alla lettera la *Regula* di Apelle, in Epiph. h. 44, 2. Iren. (I, 7, 2) e Tertull. (*De Carne*, 20) affermano che la *Regula* valentiniana conteneva la formola, « ghennetenta dià Marias ». Accennando che i due punti così decisivi per il cattolicismo, il canone del Nuovo Testamento e la *Regula* apostolica, nel significato rigoroso della parola vennero stabiliti dagli gnostici sulla base di una fissazione e di nua sistematizzazione definitiva della tradizione più antica, noi possiamo vedere che qui il lato debole dello gnosticismo con-

Digitized by Google

esoterico, è propagandata da una serie di scelti dottori (1).

5) I documenti della rivelazione, precisamente perchè sono dei documenti di questo genere, (scritti apostolici) vanno interpretati servendosi dell'allegoria, e cioè, in questa maniera si deve estrarre il significato più profondo di cui sono forniti (parte positiva) (2).

6) Accenniamo a quanto segue, come quello che sta a rappresentare i punti principali della concezione gnostica di ciascuna delle varie parti della *regula fidei:*

a) La differenza che passa tra il Dio supremo ed il creatore del mondo, e quindi l'opposizione in cui fra di loro vengono a trovarsi la redenzione e la creazione, e quindi la separazione del Mediatore della rivelazione dal Mediatore della creazione (3).

---

sisteva nella incapacità di cui era colpito di additare la pubblicità ossia il carattere pubblico della tradizione e di mettere la sua propagazione in istretta connessione con l'organizzazione delle varie chiese.

(1) Non sappiamo in quali relazioni i Valentiniani ponessero la pubblica ed apostolica *Regula fidei* colla dottrina segreta che facevano derivare da un solo apostolo. La chiesa, in opposizione agli gnostici, insistette fortemente sul carattere publico di ogni tradizione. Eppure, poco tempo dopo, sebbene non senza riserve, essa lasciò un campo abbastanza libero alla presupposizione di una tradizione segreta.

(2) Gli gnostici trasferirono agli scritti evangelci, esigendoli semplicemente come necessarii, i metodi che Barnaba ed altri avevano messi in opera nell'esposizione dell'Antico Testamento (vedi alcuni esempi della loro esposizione in Ireneo, ed in Clemente. Heinrici, l. c.). In questo modo è naturale che tutte le particolarità del sistema si possono ritrovare nei documenti. Dapprincipio la chiesa condannò questo metodo (Tertull. *De Praescr.* 17-19, 39; Iren. I, 8, 9), ma venne essa stessa ad applicarlo non appena giunse il momento in cui essa addottò un canone del Nuovo Testamento fornito di un'autorità uguale a quella di cui godeva l'Antico Testamento. Tuttavia, la distinzione rimase nel senso che in confronto dei due testamenti, ed in vista di raccogliere delle prove dalla profezia, la storia di Gesù quale si trova descritta nei vangeli non si può interpretare allegoricamente. Ciononostante, in progresso di tempo, i dogmi cristologici del secolo terzo e dei secoli susseguenti esigettero che in quella storia si ammettesse una certa qual porzione di interpretazione docetica.

(3) Nel sistema valentiniano, come in tutti quegli altri sistemi che non fossero rigorosamente dualistici, il Cristo Redentore infallantemente occupava un posto ele-

Digitized by Google

b) La separazione del Dio supremo dal Dio dell'Antico Testamento e perciò la reiezione dell'Antico Testamento, ossia l'asserzione che l'Antico Testamento non contiene delle rivelazioni del Dio supremo, od almeno ne contiene solo talune parti (1).

c) La dottrina dell'indipendenza nonchè quella della eternità della materia.

d) L'asserzione che il mondo presente scaturì da una caduta dell'uomo, ossia da un'impresa ostile a Dio e perciò lo si deve considerare come opera di un essere malvagio od intermedio (2).

---

vatissimo nella costituzione della classe più elevata degli uomini, ma ciò avveniva solo per via di complicatissime mediazioni. Si può accennare al significato che veniva attribuito al Cristo in molti sistemi per la produzione o l'organizzazione del mondo superiore. Nel sistema valentiniano, si danno varii mediatori. Si può accennare che la concezione astratta dell'essere divino primitivo assai spesso diede la stura a vivaci controversie. Come avviene assai spesso, l'errore stava solamente nel modo di esprimersi.

(1) A questo proposito è quant'altra mai istruttiva l'epistola di Tolomeo a Flora. Se lasciamo da un canto la concezione peculiarmente gnostica che le è propria, nella critica di Tolomeo troviamo rappresentato l'ultimo concetto che i cattolici si eran fatto dell'Antico Testamento, nonchè gli inizii della concezione storica dello stesso. I gnostici furono i primi critici dell'Antico Testamento che sorgessero in seno alla cristianità. L'esposizione allegorica che essi facevano degli scritti evangelici si potrebbe collocare accanto ai tentativi da essi fatti per interpretare l'Antico Testamento letteralmente e storicamente. Per esempio, si può dire che gli gnostici furono i primi a richiamare l'attenzione sul significato del cambiamento portato al nome di Dio nell'Antico Testamento; vedi Iren. II. La tradizione cristiana primitiva induceva ad una direzione affatto opposta. Apelle, in particolare, discepolo di Marcione, esercitò una critica intelligente sull'Antico Testamento; vedi il mio trattato, « *De appellis gnosi* » p. 71 e seg., ed anche *Texte und unters.* VI, 3, p. III e seg. Lo stesso Marcione riconobbe il contenuto storico dell'Antico Testamento come degno di fiducia, e la critica degli gnostici più eminenti altro non fece che pigliarne in esame il valore religioso.

(2) Assai giustamente gli avversarii ecclesiastici non annessero alcun valore al fatto che, per ciò che riguarda la concezione del mondo, alcuni gnostici arrivarono fino al Pan-Satanismo, mentre che altri ritenevano che il mondo fosse governato da una certa qual *justitia civilis*. Per ciò che riguarda il punto di partenza dal quale pigliava le mosse la tradizione cristiana, questa distinzione ha precisamente un valore proporzionato all'indifferenza dell'altra questione che consiste nel sapere se

Digitized by Google

e) **La dottrina secondo la quale il male è inerente alla materia e perciò è una potenza fisica (1).**

f) **L'ipotesi degli Eoni, e cioè, di potenze reali e di celesti persone, nelle quali si dispiega il carattere assoluto della divinità (2).**

---

l'Antico Testamento derivi da uno spirito cattivo, oppure da un essere intermedio. I gnostici tentarono di modificare, correggendolo, il giudizio della fede intorno al mondo ed alle relazioni che intercedono tra esso e Dio, in base ad un concetto del mondo puramente empirico. Anche a questo proposito non si può dire che essi fossero semplicemente dei « visionarii », per quanto il modo in cui esprimevano il giudizio che si erano fatto sulle condizioni del mondo potesse essere fantastico, e fantastico il modo con cui tentavano di spiegare quelle condizioni. Che anzi, si deve dire piuttosto che fossero dei « visionarii » coloro che si abbandonavano alla credenza che il mondo è opera di una divinità buona ed onnipotente, per quanto gli argomenti da essi addotti in sostegno della loro tesi potessero apparire ragionevoli. La filosofia gnostica (ellenica) della religione, a questo punto, viene a trovarsi in stridente opposizione con ciò che costituiva il punto centrale della credenza cristiana intorno all'Antico Testamento, e tutto il resto in realtà dipende da questo. Lo gnosticismo si può considerare come anticristiano solamente per quel tanto che espelle dal cristianesimo il fondamento che gli vien fornito dall'Antico Testamento, e la credenza nella identità del creatore del mondo col Dio supremo. La qual cosa venne immediatamente sentita ed addebitatagli dai suoi avversarii.

(1) A questo proposito l'opposizione ecclesiastica fu assai tempo incerta. E' interessante l'accennare che Basilide ritrasse il peccato che l'uomo contrae in forza della nascita in un modo che ci par quasi di sentir parlare Agostino (vedi un frammento estratto dal libro 23 dell'Exeghetika, in Clem. *Strom.* V, 7, 12, 83). Ma è cosa importantissima l'accennare come perfino talune speciali terminologie, taluni dogmi speciali, ecc., della chiesa, venissero, almeno fino ad un certo punto, anticipati dagli gnostici. Più sotto ne daremo qualche esempio; però, qui basti accennare a quanto è contenuto in un frammento dei Sillogismi di Apelle in Ambrosius (*de Paradiso*, V, 28): « Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit: nonne videtur plus sibi homo adquirere, quam ei deus contulit? » Parrebbe quasi che questo fosse stato trasmesso al secolo quinto.

(2) Anche in questo punto la dottrina gnostica non incontrò una opposizione veramente forte, e poteva appellare alla più antica tradizione. Si contestava l'arbitrario nel numero, nella derivazione e nella designazione degli Eoni. Anche qui cooperò parecchio l'avversione al barbarismo, in quanto che gli gnostici si dilettavano di far uso di termini misteriosi presi a prestito dai Semiti. Ma l'elemento semitico attirò

Digitized by Google

g) L'asserzione che il Cristo rivelò un Dio fino allora rimasto sconosciuto.

h) La dottrina secondo la quale nella persona di Gesù Cristo — gli gnostici scorgevano in essa la redenzione, ma riducevano la persona ad una natura fisica — il celeste Eone, Cristo, e l'apparizione umana di quell'Eone si debbono distinguere in modo chiaro, attribuendo a ciascuna un suo « *distincte agere* ». In conformità di questa dottrina, c'erano alcuni i quali, come Basilide, non ammettevano alcuna unione reale tra il Cristo e l'uomo Gesù, il quale, inoltre, essi consideravano come un uomo puramente terreno. Altri, per esempio, una parte dei Valentiniani, fra i quali esistevano le più gravi divergenze di vedute, — vedi Tertull. *adv. valent.* 39 — insegnavano che il corpo di Gesù era di una formazione psichica e celestiale, e uscì dal seno di Maria solo apparentemente. Per ultimo, una terza parte, come Saturnino, dichiarava che tutta quanta l'apparizione visibile di Cristo altro non era che un'apparizione fantasmagorica, e perciò negava la nascita di Cristo (1). Cristo aveva

---

al tempo stesso ed allontanò nel secondo secolo i Greci ed i Romani. Le terminologie gnostiche a proposito degli Eoni e delle speculazioni intorno agli stessi, vennero, almeno in parte, riprodotte fra i teologi cattolici del terzo secolo; assai più importante è il fatto che gli gnostici già avevano fatto uso del concetto di « omoousios »; vedi Iren. I. 5, I: allà to men pneumatikon me dedunestai auten morfosai, poide omoousion uperchen autè (detto della *sophia*): L. 5, 4, kai touton einai ton kat' eikona kai omoiosin ghegonota kat eikona men ton ulikon uparchein, paraplesion men, all' ouch omoousion to teo kat omoiosin de ton psuchikon I, 5, 5: to de kuema tes metros tes «achamot» omoousion uparchon te metris. In tutti questi casi il termine sta ad indicar « di una sola sostanza ». Nello stesso senso si ritrova in Clem. Homil. 20, 7: vedi pure *philos.* VII, 22; Clem. *exc. theod.* 42. Fra gli gnostici si riscontrano pure altri termini che, a partire dai tempi di Origene, ebbero un grande significato nella chiesa (E. C. aghennetos), vedi Ep. Ptol. *ad floram*, 5: e Bigg. (L. C. p. 58, nota 3) richiama l'attenzione degli studiosi all'apparizione del termine di trias in *excerpr. ex. theod.* § 80, che è probabilmente il passo più antico.

(1) La caratteristica della cristologia gnostica è, non il docetismo nel senso rigoroso della parola, ma la dottrina delle due nature, e cioè, la distinzione tra Gesù ed il Cristo, ossia la dottrina secondo la quale il Redentore in quanto Redentore, non era uomo. I gnostici fondavano questo loro concetto sul peccato che è proprio

Digitized by Google

separato ciò che era stato unito in modo innaturale e così trascinò ogni cosa dietro a se stesso; in questo consiste la redenzione (in piena contraddizione col concetto di anakefalaiosis).

---

dell'umana natura, ed esso era condiviso da molti dottori di quell'epoca senza però essere basato sopra di alcun principio particolare (vedi più sopra). La più popolare di queste tre cristologie, della quale più sopra abbiamo dato un breve cenno, è certamente quella dei Valentiniani. Commista ad una grande varietà di particolarità di dettaglio, essa si riscontra negli innumerevoli ed anonimi frammenti delle letteratura gnostica che sono arrivati fino a noi, nonchè in Apelle. Questa cristologia si può benissimo addattare alle narrazioni dei vangeli ed alle confessioni battesimali; (fino a qual punto ciò si possa fare resta dimostrato dalla *regula* di Apelle e quella dei Valentiniani si può dire che ben poco se ne scosti). Quivi si insegnava che il Cristo si era servito di Maria come di mezzo, come di tramite; da questa dottrina veniva a sgorgare in modo facilissimo il concetto della verginità di Maria la quale si sarebbe conservata vergine anche dopo il parto — cosa già nota a Clemente Alessand. (*strom;* VII, 16, 93). Anche la chiesa, in epoca posteriore, finì per accettare questo concetto. Riesce difficilissimo farsi un'idea chiara della cristologia di Basilide, giacchè in progresso di tempo nella scuola da lui fondata si infiltrarono dottrine fra di loro diversissime, come rimane dimostrato dai resoconti che possediamo. Fra queste dottrine, è pregio dell'opera accennare a quella, ritenuta, del resto, anche da altri, secondo la quale il Cristo discendendo dal più alto dei cieli prese alcunchè da tutte quelle sfere per le quali dovette passare. Qualche cosa di simile si riscontra pure fra i Valentiniani, alcuni dei capi più famosi dei quali fecero del Cristo un complicatissimo fenomeno, e lo misero pure in diretta relazione col demiurgo. Inoltre, qui ci imbattiamo pure nella dottrina della celeste umanità, che più tardi venne accettata dai teologi ecclesiastici. Considerato alla luce dei frammenti di Basilide che sono giunti fino a noi, pare che quanto ne dice Clemente Alessandrino sia veramente degno di fede. Stando a questo, Basilide avrebbe insegnato che il Cristo discese nell'uomo Gesù all'epoca del battesimo. Alcuni tra i Valentiniani insegnavano qualche cosa di simile: la cristologia di Tolomeo è caratterizzata dall'unione di tutte le teorie cristologiche che si possono immagiuare. In lui si possono riscontrare tutte le varie concezioni cristiane primitive. Basilide non ammise una unione reale tra il Cristo e Gesù; ma riesce interessante il vedere come le lettere paoline indussero i teologi ad ammettere il concetto che i dolori di Gesù si basassero necessariamente sulla presupposizione del peccato che è inerente alla carne, e cioè, dalle sofferenze di Gesù si sentissero indotti ad arguire il carattere peccaminoso della carne, e quindi che Cristo avesse assunta una carne macchiata di peccato. Vedremo come la cristologia di Basilide rappresenti uno stadio preliminare e particolare della cristologia ecclesiastica più recente. L'anniversario del battesimo di Cristo era per i Basilidiani un giorno di epi-

Digitized by Google

i) La conversione della ekklesia (nel considerare la chiesa celeste come si trattasse di un Eone non c'era alcuna novità) in un collegio pneumatico, il quale solo, in virtù dei doni psicologici di

---

faneia, un giorno di festa (vedi Clem. *Strom.* I, 21, 146): lo fissarono al 16 gennaio. Ed anche in questo la chiesa cattolica ha seguito la gnosis. La vera e propria cristologia docetica, quale si trova ad essere rappresentata da Saturnino (e da Marcione) era radicalmente opposta alla tradizione, e la ruppe colla nascita di Gesù, nonchè coi primi trent'anni della sua vita. Un'accurata esposizione delle varie cristologie gnostiche, che non possiamo fare qui, perchè ci condurrebbe troppo lontano, (vedi sopra tutto Tertull. *de carn Christi*) ci addimostrerebbe che una gran parte delle questioni che occuparono i teologi della chiesa fino ad oggi vennero già messe sul tappeto dagli gnostici; per esempio, che ne fu del corpo di Cristo dopo la risurrezione? (Vedi la dottrina di Apelle e di Hermogene); quale fu il significato dell'apparizione di Cristo per le potenze celesti e sataniche? quale significato ebbero le sue sofferenze, quantunque il Cristo celeste in realtà non avesse potuto affatto soffrire, ed avesse patito solamente il Gesù terreno? ecc. Non c'è punto sul quale vengano più chiaramente ad apparire le anticipazioni della dogmatica gnostica; (vedi il sistema di Origene; molti passi che hanno a che fare con quest'argomento si possono riscontrare nei volumi susseguenti di quest'opera, ai quali rimando i lettori). La chiesa cattolica ha appreso ben poco dagli gnostici, e cioè, dai più antichi teologi della cristianità, per ciò che riguarda la dottrina di Dio e del mondo, ma ha appreso moltissimo per ciò che riguarda la cristologia; e chi sarà colui il quale osi sostenere che essa è riuscita ad atterrare per completo la dottrina gnostica delle due nature, anzi, perfino il docetismo? La redenzione considerata nella persona storica di Gesù, e cioè, nell'apparizione di un essere divino sulla terra, ma nella persona di Gesù divisa e nella storia reale di Gesù spiegata in modo particolare e resa inoperosa, è veramente il contrassegno della cristologia gnostica, e questo è pure il pericolo che presenta il sistema di Origene, e tutti quei sistemi che da esso dipendono (docetismo) nonchè, sebbene in altro modo, il pericolo che presentano le idee di Tertulliano e degli occidentali (dottrina delle due nature). Per ultimo, è bene accennare che la gnosi fece sempre distinzione tra il Dio supremo ed il Cristo, ma che, partendo dal punto di vista religioso, essa non ebbe alcuna ragione per insistere maggiormente sopra questa distinzione. Imperocchè per molti gnostici, il cristo era in certo qual modo la manifestazione dello stesso Dio supremo, epperciò negli scritti più popolari degli gnostici (vedi gli *Acta Johannis*) al Cristo vengono applicate delle espressioni che sembrano identificarlo con Dio. Altrettanto si può dire di Marcione ed anche di Valentino (vedi la sua epistola in Clem. *Strom.* II, 20, 114: eis de estin agatos ou parousia e dià tou uiou fanerosis). Questa stima che gli gnostici avevano del Cristo contribuì infallantemente all'ulteriore sviluppo della cristologia della chiesa. Possiamo affermare senza esitare che per la maggior parte degli

Digitized by Google

cui era fornito, era capace di una vera e propria gnosi, e quindi di una vita divina, mentre gli altri, pure in virtù della loro costituzione, dovevano perire come Hilici. I Valentiniani, e probabilmente con loro molti altri gnostici, facevano distinzione tra pneumatico, psichico ed Hilico. Essi consideravano il psichico come se fosse capace di una certa qual beatitudine e di una corrispondente conoscenza certa del soprassensibile, l'ultima ottenendosi per mezzo della Pistis, ossia, per mezzo della fede cristiana (1).

k) La reiezione di tutta quanta la primitiva escatologia cristiana, sopratutto della seconda venuta di Cristo, della resurrezione del corpo, e del regno glorioso di Cristo sulla terra; e, in armonia con tutto questo, l'asserzione secondo la quale la liberazione dello

---

gnostici il Cristo era un pneuma, omoousion to patri. Le particolarità di dettaglio della sua vita, le sofferenze e la risurrezione di Gesù in molti gnostici si trovano trasformate, completate ed ordinate precisamente in quel modo che Celso (Orig. *C. Cels.* I, II) esigeva perchè si potesse avere una storia veramente intelligibile e degna di fede. Celso indica in qual modo tutto deve essersi passato se veramente il Cristo è stato un Dio in forma umana. Almeno in parte, è certo che gli gnostici pure la pensavano così, ed in vista di questo narravano i fatti. Quale istruttiva coincidenza! Fino a qual punto l'idea docetica si esprimesse nel caso di Valentino, e fino a qual punto l'esaltazione di Gesù sulla terra venisse perciò fatta risalire alla sua lotta morale, viene ad apparire in un notevole frammento di una lettera (in Clem. *Strom.* III, 7, 59): Panta upomeinas enkrates ten teoteta Jesous eirgazeto. Estien gar kai epien idios ouk apodidous ta bromata, tosaute en auto tes enkrateias dunamis, oste kai me ftarenai ten trofen en auto epei to fteirestai autos ouk eichen. Però in questo concetto esiste un senso ed un significato storico assai maggiore di quello che si possa riscontrare in seno al docetismo ecclesiastico a scartamento ridotto dei secoli posteriori.

(1) La distinzione gnostica degli uomini per classi era fatta in base alla vecchia distinzione dei varii stadii della conoscenza spirituale, ma ha le sue basi nelle leggi della natura. C'erano, inoltre, delle concezioni empiriche e psicologiche — e queste sarebbero state considerate come importantissime, qualora gli gnostici non le avessero prese dalle tradizioni delle scuole filosofiche — che facevano sì che l'universalismo della predicazione cristiana della salute venisse ad apparire inaccettabile agli gnostici, Inoltre, la trasformazione della religione in una dottrina da scuola, oppure in un culto tutto fatto di misteri, mise sempre capo nella distinzione delle persone colte, che conoscono, dal *profanum vulgus*. Ma nel presupposto valentiniano

Digitized by Google

spirito dal sensibile si può aspettare solamente dal futuro, mentre che lo spirito che si trova ad essere illuminato intorno a se stesso già si trova in possesso dell'immortalità, e solo attende di venir introdotto nel Pleroma pneumatico (1).

---

secondo il quale la comune dei cristiani occupano psichicamente uno stadio intermedio, e che gli stessi vengono salvati per la fede, noi veniamo ad avere un compromesso che viene ad abbassare per completo la gnosi riducendola ad un sistema di dottrine scolastiche in seno alla chiesa. A suo tempo ed a luogo opportuno esamineremo se ed in qual modo la chiesa cattolica conservò il significato di Pistis in opposizione a Gnosis, ed in qual modo si arrivò a fare distinzione tra clero (rappresentante della parte eletta) e laicato, rappresentante della comune dei cristiani. Però, qui dobbiamo accennare che Tolomeo, valentiniano, attribuisce il libero arbitrio al psichico (da cui manca il pneumatico e l'hilico), e perciò egli ci ha dato uno schizzo di teologia per il psichico oltre quella per il pneumatico, che ci fa vedere delle palpabili armonie col sistema exoterico di Origene. Lo gnosticismo negava il libero arbitrio, e perciò anche il principio della responsabilità, e con ciò cadde in una patente contraddizione. Lo gnosticismo, e cioè, l'ellenizzazieno acuta del cristianesimo, fece naufragare nella chiesa il libero arbitrio, il Vecchio Testamento e l'Escatologia.

(1) La maggiore deviazione dello gnosticismo dalla tradizione viene ad apparire nell'escatologia, unitamente alla reiezione dell'Antico Testamento ed alla separazione del creatore del mondo dal Dio supremo. Nel loro complesso le fonti che possediamo ci dicono pochissimo della escatologia gnostica. Nessuna meraviglia, però; giacchè gli gnostici non hanno scritto molto in materia, o ciò che hanno detto trova la sua espressione nella loro dottrina della genesi del mondo, ed in quella della redenzione per mezzo del Cristo. Apprendiamo che la *Regula fidei* di Apelle si chiudeva con queste parole: anepte eis ouranou oten kai eke, in luogo di oten erchetai krinai zontas kai nekrous. Sappiamo che Marcione, del quale qui si può già fare parola, restrinse tutte quante le aspettazioni escatologiche dei tempi cristiani primitivi al campo del dio dei Giudei, e sappiamo che gli gnostici valentiniani conservavano le parole sarkos anastasin, ma le interpretavano nel senso che uno debba risorgere in questa vita, il che equivaleva a percepire la verità (e così i termini di « *Resurrectio a mortuis* », e cioè l'esaltazione sulla terra, venne ad occupare il posto della « *Resurrectio mortuorum* »; Vedi Iren. II, 31, 2: Tertul. *De resur carnis*, 19). Mentre la tradizione cristiana faceva chiudere la storia con un gran dramma, gli gnostici consideravano la storia stessa come un dramma, che si chiude virtualmente colla (prima) apparizione del Cristo. Non può darsi che tutti i gnostici abbiano ritenuto che la risurrezione avesse già avuto luogo, eppure pare che per la maggior parte di essi le aspettazioni del futuro fossero già perfettamente svanite, e sopra tutto fossero sprovviste di significato. La vita si trova talmente inclusa nella cono-

Digitized by Google

Per aggiungere qualche cosa a quanto siamo venuti sin qui accennando, dobbiamo per ultimo fissare la nostra attenzione sull'etica degli gnostici. Alla pari dell'etica di tutti quei sistemi che sono basati sulla contraddizione che passa tra gli elementi sensibili e gli elementi spirituali dell'umana natura, l'etica degli gnostici prese una doppia direzione. Da un lato, essa cercò di sopprimere e di sradicare il sensibile, ed in tal modo prese una direzione rigorosa-

---

scenza, che in nessun luogo delle fonti che possediamo possiamo riscontrare una forte espressione della speranza in una vita avvenire (la cosa corre diversamente per ciò che riguarda i più antichi documenti gnostici che ci sono stati conservati in lingua copta), e l'introduzione degli spiriti nel pleroma viene ad apparire come cosa quant'altra mai vaghissima ed incertissima. Ma di grande importanza è il fatto che quei gnostici i quali, conformemente alle premesse da loro poste, che sostenevano come la redenzione del mondo è il bene maggiore che desiderare ed ottenere si possa, persistevano finalmente nella stessa incertezza e nella stessa illusione religiosa per ciò che riguarda questa redenzione, che pure caratterizzò i filosofi greci. Una religione che sia una filosofia della religione rimane in ogni tempo attaccata a questa vita, per quanto essa insista fortemente sulla contraddizione che passa tra lo spirito e ciò che lo circonda, e per ardente che possa essere il desiderio che essa abbia di una redenzione. Il desiderio di una redenzione viene inconsciamente sostituito dalla gioia, dal godimento che ha prodotto nel pensatore la conoscenza che possiede, la quale calma il desiderio (Iren. III, 15, 2: « inflatus est iste. (Scilicet, l'orgoglio valentiniano della conoscenza) neque in coelo, neque in terra putat se esse, sed intra pleroma introisse et complexum jam angelum suum, cum institorio et supercilio incedit gallinacei elationem habens.... Plurimi, quasi jam perfecti, semetipso spirituales vocant, et se nosse jam dicunt eum qui sit intra pleroma ipsorum refrigerii locum » Come in ogni filosofia della religione, anche qui fa la sua apparizione un elemento che è proprio del libero pensiero. Le speranze escatologiche si potevano mantenere in vigore solamente colla convinzione che il mondo appartiene a Dio. Ma dobbiamo, per ultimo, accennare al fatto che, anche nella escatologia, il gnosticismo trasse solo le sue conclusioni da concetti che per ogni parte premevano fortemente la cristianità, ed andavano ognor più mettendo a repentaglio le sue speranze intorno al futuro. Ancora, in taluni ambienti valentiniani, la vita futura veniva considerata come una condizione di educazione, come un progresso attraverso ad una serie di (sette) cieli; e cioè, erano necessarie tutta una serie di esperienze purgative in futuro. L'una e l'altra serie di concetti, in seguito, a partire dai tempi di Origene, riuscirono ad aprirsi una strada nella dottrina della chiesa (purgatorio, differente graduazione nei cieli). Clemente ed Origene subirono fortemente l'influenza dell'escatologia valentiniana.

Digitized by Google

mente ascetica (imitazione di Cristo, quale motivo di ascetismo (1); rappresentazione di Cristo e degli apostoli) (2); da un altro lato, considerò come indifferente l'elemento sensibile, ed in tal modo divenne libertino, e cioè conforme al mondo. Lo gnosticismo della prima specie fu indubbiamente il più comune, quantunque anche il secondo possa addurre delle testimonianze degne di fede; in particolar modo il *frequentissimum collegium*, costituito dai Valentiniani, ai tempi di Ireneo e di Tertulliano, non si trovò abbastanza in forze per evitare una certa qual rilassatezza di costumi ed una morale di manica larga (3); e fra i gnostici siri ed egiziani vi furono delle associazioni che si distinsero per le orgie più stomachevoli alle quali si abbandonavano (4). Siccome la tradizione cristiana primitiva invitava ad una stretta rinunzia del mondo e ad una continua attenzione su di se stessi, così in principio l'ascetismo gnostico non mancò certamente di produrre una profonda impressione; ma la base dualistica sulla quale poggiava non poteva fare a meno di ingenerare qualche sospetto, non appena si era in grado di meglio esaminarlo (5).

---

(1) Vedi più sopra i passi di Clem. *Strom.* III, 6, 49.

(2) Cfr. gli Atti Apocrifi degli Apostoli e diverse leggende degli Apostoli (E. C. in Clemente Aless.).

(3) Possiamo azzardarci a dire, che i capi di quelle scuole erano essi stessi dei dotti. Infallantemente pare che un'affermazione come quella di Eracleone fosse fatta apposta per indurre un poco di rilassatezza nelle sezioni più basse del Collegium: omologhian einai ten men en te pistei kai politeia, ten de en fane e men ounen fanè, omologhia kai epi ton exousion ghinetai, en monen omologhian egountai einai oi polloi, ouch ughios dunantai de tauten ten omologhian kai oi upokritai omologhein.

(4) Vedi Epifanio, H. 26, e quanto si trova contenuto nelle opere gnostiche in lingua copta (Schmidt, *Texte U. Unters*, VIII, I, 2, pag. 566 e seg.).

(5) In questo modo venne a sorgere un problema estremamente difficile a risolversi, ma al tempo stesso un'occasione pratica convenientissima per gettare perfettamente da un canto l'ascetismo, unitamente all'ascetismo gnostico, oppure limitarlo agli esercizii di più facile attuazione. Non è qui il luogo di entrare in particolarità. In breve volgere di tempo si poterono presentare delle soluzioni come feughete ou tas fuseis alla tas gnomas ton kakon. Possiamo qui aggiungere che quell'ascetismo che riuscì a riportare la palma della vittoria nel monachismo, in realtà non era quello

Digitized by Google

Letteratura. — Gli scritti di Giustino (i suoi Syntagma contro le eresie non sono giunti fino a noi), di Ireneo, di Tertulliano, di Ippolito, di Clemente di Alessandria, di Origene, di Epifanio, di Filastrio, e di Teodoreto; Cfr. Volkmar, *die quellen der ketzergeschichte*, 1885.

Lipsius, *zur quellenkritik des epiphanios*, 1875; inoltre, *die quellen des ältesten ketzergeschichte*, 1875.

Harnack, *zur quellenkritik d. Gesch. gnostic*, 1873 (continuate in *D. Ztschr. f. d. hist. theol.* 1874, ed in *der schrift de apellis gnosi monarch.* 1874).

---

che scaturì dalle origini prime del cristianesimo, ma quello che ebbe origine negli impulsi dei greci, senza, naturalmente, esser basato sullo stesso principio. Anche qui il gnosticismo fu un'anticipazione del futuro. Questo si potrebbe ancor più chiaramente provare facendo ricorso alla storia del culto. Accenneremo qui ad alcuni pochi punti che sono interessanti per la storia del dogma; 1) gli gnostici considerarono quelle azioni che eran sacre per tradizione, quali sarebbero il battesimo e l'eucarestia, come se non fossero state altro che misteri, ed applicarono loro quella terminologia che era propria dei misteri (alcuni gnostici le misero perfettamente da un canto come psichiche); ma, ciò facendo, essi altro non facevano che tirare la conclusione che sgorgava spontanea dai cangiamenti che allora si andavano verificando in seno a tutta quanta la cristianità. Fino a qual punto lo gnosticismo più recente si interessasse in particolar modo ai sacramenti lo si può studiare sopra tutto nella Pistis Sophia ed in altre opere coptiche degli gnostici, che sono state pubblicate da Carlo Schmidt; vedi, a mo' d'esempio, Pistis Sophia, p. 233. « Dixit Jesus ad suos matetàs: amen, dixi vobis, haud adduxi quidquam in kosmon veniens nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum et hunc sanguinem ». (2) Essi aumentarono il numero di queste sacre azioni coll'aggiungerne alcune nuove, come il battesimo ripetuto. (Espiazione), l'unzione coll'olio, il sacramento della confermazione (apolutrosis); sui sacramenti gnostici, vedi I, 20, e Lipsius, *Apokr. Apostelgesch.* I, pp. 336-343, e cfr. la pukno mestanoousi quale si trova tratteggiata nel Pastore di Herma, Mand. XI. (3) Marcus rappresentava il vino nella cena eucaristica come se si fosse veramente trattato di sangue, in conseguenza della benedizione che su di esso veniva pronunziata: vedi Iren. I, 13, 2: poteria oino kekramena prospoioumenos eucharistein, kai epi pleon ekteinon ton logon tes epikles eos porfurea kai erutra anafainestai poiei, os dokein ten apo ton uper ta ola charin to aima to eautes stazein en ekeino to poterio dià tes epikleseos autou, kai uperi meirestai tous parontas ex ekeinou gheusastai tou pomatos, ina kai eis autous epombrese e dìa tou magou toutou kleizomene charis. Infatti Marco era un ciarlatano; ma in progresso di tempo la ciarlateneria religiosa

Digitized by Google

Degli scritti gnostici noi possediamo il libro *pistis sophia*, gli scritti contenuti nel codice Copto *Brucianus*, e l'epistola di Tolomeo a Flora; inoltre, numerosi frammenti, dei quali dobbiamo esser grati all'Hilgenfeld, ma che abbisognano di essere meglio selezionati ed in modo più completo passati al vaglio della critica (Vedi Grabe, *spicilegium*, *T. I*, II, 1700; Heinrici, *die valentin. gnosis, u. d. H. schrift*, 1871).

---

divenne diffusissima e venne scambiata veramente per zelo religioso ed è certo che anche gli aderenti di Marco la scambiarono per zelo. L'idea della transustanziazione in relazione agli elementi contenuti nei misteri si trova pure espressa chiaramente negli *Excerpt. ex theodot.* § 52: kai o artos kai to elaion aghiazetai te dunamei toù onomatos ou ta auta onta kata to fainomenon oia elete allà dunamei eis, dunamin pneumatiken metabebletai (e cioè, non in un nuovo corpo materiale sopraterreno, non nel corpo reale del Cristo, ma in una potenza spirituale) outos kai to udor kai to exork izomenon kai to baptismà ghinomenon ou monon charei cheiron, allà kai aghiasmon proslambanei. Ireneo possedeva un manuale liturgico dei Marcioniti, e da esso trasse molte formole sacramentali (I, c. 13 e seg.) Nel trattato da me scritto sulla Pistis Sophia (*Texte und unters.* VI1, 2, pp. 59-94) ritengo di aver dimostrato (« gli elementi comuni cristiani e gli elementi cattolici contenuti nella Pistis Sophia) fino a qual punto il gnosticismo anticipasse il cattolicismo in quanto sistema di dottrina ed in quanto istituzione cultuale. Questi risultati sono stati corroborati da Carlo Schmidt (*Texte und unters.* VIII, I, 2). Anche il purgatorio, le preghiere per i morti, e molte altre simili cose sorsero allo stato di questioni speculative e vennero definitivamente risolte, le quali si trovano in quegli scritti gnostici scritti in lingua copta, e che poscia si incontrano in seno al cattolicismo. Per concludere, possiamo permetterci di fare un'osservazione di indole generale. Gli gnostici non si occuparono di apologetica, e questo è un fatto significantissimo. Il pneuma nell'uomo veniva da essi considerato come un principio soprannaturale, e sotto questo riguardo essi erano perfettamente immuni da ogni genere di razionalismo e da ogni genere di dogmatismo morale. Per questa stessa ragione essi erano perfettamente sicuri dell'idea di rivelazione, e non tentavano nemmeno di provarla o di convertirne il contesto in una serie di verità naturali. Essi si sforzavano di provare che la rivelazione è la verità (prova desunta dall'antichità). Non sarebbe troppo facile trovare negli stessi gnostici la verità rivelata descritta come filosofia, oppure la morale descritta come se si trattasse di una vita filosofica. Perciò se facciamo il paragone tra il sistema primitivo e fondamentale della dottrina cattolica, quello di Origene, ed il sistema degli gnostici, troveremo che Origene, alla pari di Basilide e di Valentino, fu un filosofo della rivelazione, ma che egli possedette, inoltre, un secondo elemento che ebbe le sue scaturigini nell'apologetica.

Digitized by Google

Sugli (gnostici) Atti Apocrifi degli Apostoli, vedi Zahn, *acta joh.* 1880, e la grande opera del Lipsius, *die apokryphen apostelgeschichten*, I, Vol., 1883; II, Vol. 1887. (Vedi pure Lipsius, *quellen d. Röm. Petrussage*, 1872).

Neander, *Genet. entw. D. Wornehmsten gnostischen systeme*, 1818.

Matter, *hist. crit. du gnosticisme*, 2 Vol. 1828.

Baur, *die christl. gnosis*, 1835.

Lipsius, *der gnosticismus, in Ersch. und Gruber's allg. encykl.* 71, Bd. 1860.

Moeller, *geschichte d. kosmologie I. D. Griech. k. bis auf. Origenes*, 1860.

King, Lo Gnosticismo e ciò che di esso resta, 1873.

Mansel, *le eresie, gnostiche*, 1875.

Jacobi, Art. « *Gnosis* », in *Herzog's Real Encykl.* 2nd. Ediz.

Hilgenfeld, *die ketzergeschichte des urchristenthums*, 1884, dove si trova citata la letteratura più recente e speciale riguardante i vari gnostici presi individualmente.

Lipsius, Art. « *Valentinus* in *smith's Ditionary of christian Biography.*

Harnack, Art. « *Valentinus* » in *Encycl. Brit.*

Harnack, *pistis sophia* in *texte und unters.* VII, 2.

Carl Schmidt, *gnostische schriften in koptischer sprache aus dem codex Brucianus* (*texte und unters.* VIII, I, 2).

Joël, *Blicke in die religionsgeschichte zu anfang des 2 Christl. Jahrhunderts*, 2 parti, 1880, 1883.

Renan, *histoire des origines chretiennes*, vol. V, VI, VII.

Digitized by Google

Capitolo V.

Tentativo di Marcione di porre da un canto l'Antico Testamento. Fondamento del cristianesimo. Purificare la tradizione e riformare la cristianità sulle basi del Vangelo Paolino.

Sommario. — 1. Caratteristiche del tentativo fatto da Marcione. — 2. Suo modo di apprezzare l'Antico Testamento ed il Dio dei Giudei. — 3. Il Dio del Vangelo. — 4. Relazione dei due Dei secondo Marcione. La trama gnostica nel cristianesimo di Marcione. — 5. La Cristologia. — 6. Escatologia e morale. — 7. Critica della tradizione cristiana. La chiesa Marcionita. — 8. Osservazioni.

Marcione non si può collocare nel novero degli gnostici nel significato rigoroso della parola (1). Imperocchè: 1) egli non si lasciò guidare da interesse speculativamente scientifico, od an-

(1) Era oriundo del Ponto e figlio di ricco armatore: verso il 139 sen venne a Roma essendo già cristiano, ed in breve tempo potè ottenere di essere ammesso a far parte di questa chiesa. Siccome non potè riuscire nel tentativo da lui fatto di riformarla, la ruppe con essa verso il 144. Fondò una chiesa sua propria e sviluppò una stragrande attività. Diffuse le sue idee per mezzo di numerosi viaggi, ed in breve volgere di tempo per tutta l'estensione dell'impero romano sorsero delle comunità portanti il suo nome (Adamantius, *de recta in deum fide*, Orig. Opp. ed. Delarue, I, p. 809: Epiph. H. 42, p. 668 ed. Oehler). Queste vennero organizzate ecclesiasticamente (Tertull. *de praescr.* 41, ed *Adv. Marc.* IV, 5) ed ebbero dei vescovi, dei presbiteri, ecc. (Euseb. H. E. IV, 15, 46: *de Mart. Palaest.* X, 2: Les Bas e Waddington, *Inscript. Grecq. et latines rec. en grece et en Asie min.* vol. III, N. 2558). Giustino (*Apol.* 1, 26) verso il 150 ci dice che la predicazione di Marcione erasi diffusa katà pan ghenos antropon, e coll'anno 155, i Marcioniti si trovavano già numerosi in Roma (Iren. III, 34). Però, alla sua morte, Marcione non aveva perduta la speranza di conquistare tutta quanta la cristianità, e perciò cercava infaticabilmente di mettersi con essa in relazione (Iren. I, c.; Tertull. *de Praescr.* 30) come si trattasse di suoi discepoli (vedi la conversazione di Apelle con Rodone in Eusebio, H. E. V, 13, 5, ed il dialogo dei Marcioniti con Adamantio). È probabilissimo che Marcione avesse fissate le linee generali della sua dottrina, e lavorasse alla sua propagazione, anche prima della sua venuta in Roma. In Roma lo gnostico siriaco Cerdone eser-

Digitized by Google

che apologetico, ma esclusivamente soteriologico (1). 2) Perciò egli calcò le tinte della fede, non quelle della gnosi (2). 3) Nell'esposizione delle sue idee egli non applicò nè gli elementi di una qualunque sapienza religiosa semitica, nè i metodi della greca filosofia della religione (3). 4) Non ha mai fatto distinzione tra una forma esoterica ed una exoterica della religione. Si attaccò piutto-

---

citò su di lui una grande influenza, di guisa che noi possiamo anche percepire e distinguere chiaramente l'elemento gnostico nella forma della dottrina marcionita che è pervenuta fino a noi.

(1) « *Sufficit* », dicevano i Marcioniti, « unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua (Tertull. *Adv. Marc.* I, 17).

(2) Apelle, il discepolo di Marcione, dichiara (Euseb. H. E. V, 13, 5) sotesestai tous epi ton estauromenon elpikotas, monon ean en ergois agatois euriskontai.

(3) Questo è un punto estremamente importante. Marcione rigettava tutte le allegorie. (Vedi Tertull. *Adv. Marc.* II, 19, 21, 22; III, 5, 6, 14, 19: IV, 15, 20: V, I; Orig. Comm. in Matth. T. XV, 3, Opp. III, p. 655: in ep. ad Rom. opp. IV, p. 494: Adamant. Sect. I, Orig. Opp. I, pp. 808, 817; Ephr. Syr. Hymn. 36, ed. Benedict. . 520), e descrive questo metodo come un metodo arbitrario. Ma questo sta ad indicare semplicemente che egli si accorgeva del pericolo che con ciò si correva di trasformare il vangelo nella filosofia ellenica e lo evitava. In nessuna delle sue affermazioni che sono pervenute fino a noi si riescirebbe a trovare una formola filosofica. Ma, ciò che è ancor più importante, nessuno dei suoi più antichi avversarii ha attribuito a Marcione un sistema, come fecero con Basilide e con Valentino. È certo che Marcione non volle fondare alcun sistema (l'armeno, Esnik, pel primo, ci dà un sistema marcionita, ma si tratta di una produzione assai più recente; vedi a questo proposito, la mia dissertazione in *Ztschr. f. Wiss. Theol.* 1896, p. 80). Egli era ben lungi dall' interessarsi di questioni apologetiche o razionalistiche. Giustino (*Apol.* I, 58) dice dei Marcioniti: apodeixin medemian peri on legousin echousin, alla alogos os upo lukou arnes suneprasmenoi k. t. l. Tertulliano non si stanca di affermare che Marcione non ha addotta alcuna prova. Vedi I, II e seg: III, 2, 3, 4: IV, II: « Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem ». Rodone (Euseb. H. E. V, 13, 4) dice dei due più eminenti ed autentici discepoli di Marcione: me euriokontes ten diairesin ton pragmaton, os oude ekeinos, duo archas apefenanto spilos kai anapodeiktos. Di Apelle, il più importante dei discepoli di Marcione abbiamo le parole: me dein olos exetazein ton logon, all'ekaston, os pepisteuke, drimenein. Sotesestai gar tous eti ton estaromenon el i kotas apefaineto, monon ean en ergois agatois euriskontai to de pos esti mia arche, me ghinoskein eleghen outo de kineistai monon me epistastai pos eis estin a ghennetos teos, touto de pisteucin. Perciò si deve dire

Digitized by Google

sto alla predicazione publica, e fece quanto stava in lui per riformare la cristianità, in opposizione ai tentativi fatti di fondare delle vere e proprie scuole per coloro che sapessero, ed ai culti misteriosi che esigevano una iniziazione. Solamente in seguito al fallimento dei tentativi da lui fatti per la riforma della cristianità, si indusse a fondare delle chiese sue proprie, le quali erano rette dall'eguaglianza fraterna, dall'immunità da ogni genere di ceremonie, e da una disciplina rigorosamente evangelica (1). Trascinato per completo dalla novità, dall'unità, e dalla grandiosità del Vangelo Paolino della grazia di Dio nel Cristo, Marcione sentì che tutte le altre concezioni del vangelo, e sopra tutto la sua unione colla religione dell'Antico Testamento si trovavano in opposizione colla verità, dalla quale apostatavano (2). Perciò si indusse all'ipotesi che fosse necessario mettere alla base delle sue idee religiose le stri-

---

che lo scopo di Marcione fosse quello di dare valore solamente alla fede, renderla dipendente dalla potenza intima di convinzione di cui essa potesse essere fornita, ed evitare ogni parafrasi ed ogni argomento di indole filosofica. Il contrasto nel quale ei pone i benefizii cristiani della salute, in fatto di principio, nulla ha di comune col contratto nel quale la filosofia greca considerava il *Summum Bonum*. Per ultimo si può affermare che Marcione non introdusse alcun nuovo elemento (*Eoni*, Materia, ecc.) nel corpo delle idee evangeliche, e non propendette per nessuna scienza religiosa orientale. Le più recenti speculazioni marcionitiche intorno alla materia (vedi quanto ne dice l'Esnik) non si potrebbero affatto attribuire al maestro stesso, come viene ad apparire manifesto dal secondo Libro di Tertulliano contro Marcione. L'ipotesi che il creatore del mondo traesse questo da una *Materia Subyacens* si riscontra certamente in Marcione (vedi Tertull. I, 15; Ippol. *Philos.* X, 19); ma non proseguì oltre nelle speculazioni a questo proposito, e quella stessa ipotesi non venne rigettata, a mo' d'esempio, da Clem. Aless. (*Strom.* II, 16, 74: Fozio, sulle Ipotiposi di Clemente). In realtà, Marcione non speculò nemmeno intorno al Dio buono; eppure vedi Tertull. *Adv. Marc.* I, 14, 15: IV, 7: « Mundus ille superior », « coelum tertium ».

(1) Tertull. *de praescr.* 41 seg.; la delineazione si riferisce sopra tutto ai Marcioniti (vedi Epiph. h. 42, c. 3, 4, ed Esnik). Sul sistema di Marcione vedi pure Tertull. *Adv. Marc.* I, 14, 21, 23, 24, 28, 29: III, I, 22: IV, 5, 34: V, 7, 10, 15, 18.

(2) In origine lo stesso Marcione fece parte del corpo principale della chiesa, come si trova espressamente dichiarato da Tertulliano e da Epifanio, ed attestato da una delle sue lettere.

Digitized by Google

denti antitesi che sono proprie di Paolo; legge e vangelo, ira e grazia, opere e fede, carne e spirito, peccato e giustificazione, morte e vita, e cioè tutta la critica fatta da Paolo della religione dell'Antico Testamento, attribuendole all'esistenza di un doppio principio, il dio giusto ed irato dell'Antico Testamento, il quale è al tempo stesso il creatore del mondo, ed il Dio del Vangelo, perfettamente sconosciuto prima di Cristo, il quale è solo amore e misecordia (1). Nella forza di questo paolinismo, ma non nella sua dialettica, non nel suo concetto cristiano giudaico della storia, in questo paolinismo distaccato dal terreno dell'Antico Testamento, egli faceva consistere il vero cristianesimo. Alla pari di Paolo, Marcione sentiva profondamente il valore religioso di una legge statutaria fornita di comandamenti e di ceremonie, e sentiva che questo valore era profondamente diverso da quello di una legge uniforme di amore (2). Per ciò, egli fu in grado di apprezzare l'idea paolina della fede; essa consiste per lui nella grazia immeritata di Dio che è stata rivelata dal Cristo. Ma Marcione ha addimostrato di essere egli stesso uno spirito greco che ha subita l'influenza dello spirito religioso del tempo, e lo ha dimostrato col mutare il contrasto etico del buono e del lecito nel contrasto che si verifica tra lo spirituale infinitamente esaltato ed il sensibile che è soggetto alla legge della natura, col disperare del trionfo del bene in questo mondo, e, per conseguenza, col correggere la fede tradizionale secondo la quale il mondo e la storia appartengono a Dio, con un concetto empirico

(1) Tertull. *Adv. Marc.* I, 2, 19: « separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis.... ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumentantur deorum ». II, 28, 29: IV, I, I, 6: « Dispares deos, alterum, judicem, ferum, bellipotentem; alterum mitem, placidum, et tantummodo bonum atque optimum ». Iren. I, *27*, 2.

(2) Marcione sostenne che il Dio buono non si deve temere. Tertull. *Adv. Marc.* I, *27*: « Atque adeo prae se ferunt marcionitae quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur; bonus autem diligitur ». Alla questione, perchè non commettessero liberamente peccato, dal momento che non temevano il loro dio, i Marcioniti risposero colle parole dell'*Ad Rom.* VI, I, 2 (l. c.).

Digitized by Google

del mondo e del corso degli avvenimenti che in esso si verificano (1), concetto al quale infallantemente egli venne indotto dall'estrema severità con cui i cristiani primitivi giudicavano il mondo. Eppure la speculazione sistematica sulle cause finali di questo contrasto, osservato nella sua realtà, non fu mai per lui la cosa principale. Per quel tanto che si avventurò in una speculazione di questo genere, pare che subisse parecchio l'influenza del siro Cerdone. Le numerose contraddizioni nelle quali uno viene ad imbattersi non appena si fa a ridurre a sistema le varie proposizioni di Marcione, ed il semplice fatto che i suoi discepoli sminuzzarono tutte le concezioni della dottrina dei principii possibili, e definirono in svariatissime guise la relazione che intercede fra i due dei, costituiscono la prova più lampante che per noi desiderare si possa che Marcione fu un carattere eminentemente religioso, che, in linea generale, egli nulla ebbe a che vedere coi principii, ma solo si occupò di quegli esseri forniti di vita dei quali egli sentiva profondamente la potenza, e che ciò che egli finì per vedere nel vangelo fu, non una spiegazione del mondo, ma una redenzione dallo stesso (2), redenzione dal mondo che, anche in quanto di meglio essa può offrire, nulla possiede che possa raggiungere l'elevatezza dei benefizii apportati dal Cristo (1). Noi dobbiamo esaminare con particolare attenzione i passi seguenti.

---

(1) Tertull. *Adv. Marc.* I, 2 : II, 5.

(2) Vedi i passi addotti più sopra in nota, e Tertull. I, 19: « Immo inquiunt Marcionitae, deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semet ipsum revelatus est in Christo Jesu ». Il semplice fatto che diverse tendenze teologiche (Scuole) fecero la loro apparizione in seno al cristianesimo marcionita e vennero vicendevolmente tollerate, sta a provare che la stessa chiesa marcionita non era basata sopra di un sistema di fede ben formulato. Apelle ammette espressamente in seno alla cristianità differenti forme di dottrina, sulle basi della fede nel crocefisso e di un santo e comune ideale di vita.

(3) Tertull. I, 13. « Narem contrahentes impudentissimi marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum deo mundus? » I Marcioniti (Iren. IV, 34, I) ai loro avversarii ecclesiatici ponevano la

Digitized by Google

1. - Marcione interpretò l'Antico Testamento alla lettera e si rifiutò di ammettere qualunque interpretazione allegorica. Lo riconobbe quale una rivelazione del creatore del mondo, e del dio dei Giudei, ma, precisamente in forza di questa sua interpretazione e del carattere che gli riconosceva, lo collocò in una stridente contraddizione col vangelo. Le contraddizioni che riscontrò tra l'Antico Testamento ed il Vangelo egli le mise in evidenza in un' opera assai voluminosa (l'ànsiteseis) (1). Nel dio del primo libro egli scorge un essere il carattere del quale era quello di un giudice rigoroso, e perciò iroso, contenzioso e senza pietà. La legge che regola la natura e l'uomo gli apparve in armonia colle caratteristiche di questo dio, e colla natura delle legge da lui rivelata, e perciò gli parve credibile che questo dio avesse ad essere il creatore ed il padrone del mondo (kotmokrator). Siccome la legge che governa il mondo si addimostra inflessibile, e con tutto ciò, e per un altro verso, ricolma di contraddizioni, giusta ed al tempo stesso brutale, e siccome la legge dell'Antico Testamento presenta la stessa fisonomia, così il dio della creazione era per Marcione un essere il quale univa in se stesso tutte le varie graduazioni degli attributi, da quello della giustizia a quello della malevolenza, da quello dell' ostinazione a quello dell' incoerenza (2). In questa

---

questione: « Quid novi attulit dominus veniens? e perciò li mettevano in non lieve imbarrazzo.

(1) A questo proposito, vedi Tertull. I, 19: II, 28, 29: IV, I, 4, 6: Epiphan.; Ippol. *Philos.* VII, 30; il libro era pure usato da altri gnostici (è probabilissimo che la I Tim. VI, 20, aggiunta all'epistola, accenni alle Antitesi di Marcione). Apelle, discepolo di Marcione, compose un'opera simile dal titolo di « *Syllogismi* ». Le Antitesi di Marcione, che si potrebbero ancora in parte restituire servendosi delle citazioni di Tertulliano, di Epifanio, di Adamanzio, di Efraem, ecc., nella chiesa marcionita godevano di un'autorità canonica, e perciò tenevano il posto lasciato vacante dall'Antico Testamento. Ciò viene ad apparire chiarissimo da Tertull. I, 19 (cfr. IV, I): « separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli ejus, quod in summo (suo) instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim ».

(2) Assai spesso Tertulliano si è occupato di mettere in mostra le contraddizioni

Digitized by Google

concezione del creatore del mondo, la caratteristica della quale si è quella di non poter essere sistematizzata, si può facilmente inquadrare la teoria gnostica siriaca che lo considera come uno spirito cattivo, perchè appartiene a questo mondo ed alla materia. Marcione non accettò questa teoria come principio (1), ma la toccò leggermente e ne adottò talune conclusioni (2). In base all'Antico Testamento ed all'osservazione empirica, Marcione divise gli uomini in due classi, quella dei buoni e quella dei cattivi, quantunque li considerasse tutti, corpo ed anima, quali creature del demiurgo. I buoni sono coloro che si sforzano di adempire la legge del demiurgo. Questi sono esternamente migliori di quelli che gli rifiutano obbedienza. Ma la distinzione che qui vien fatta non è una distinzione decisiva. La vera distinzione consiste nell'assoggettarsi ai suggerimenti della grazia divina, e quei giusti che veramente ciò fanno si addimostreranno assai meno impressionabili alle manifestazioni di ciò che è veramente buono, di quello che si addimostrino i peccatori. Siccome Marcione riteneva che l'Antico Testamento fosse un libro veramente degno di fede, quantunque il suo discepolo, Apelle, a questo proposito, la pensasse diversamente, egli attribuì tutte le predizioni che in esso sono contenute all'opera di un Messiah che il Creatore del mondo doveva inviare, e che, sotto le spoglie di un eroe guerriero, avrebbe dovuto fondare il regno terreno del « Giusto » Iddio (3).

2. - Marcione mise il Dio buono dell'amore in diretta opposi-

---

che erano contenute nella concezione marcionita del Dio della creazione. Queste contraddizioni, tuttavia, vengono a sfumare non appena noi ci facciamo a considerare il dio di Marcione dal punto di vista che egli rassomiglia alla rivelazione da lui data nell'Antico Testamento.

(1) Infatti, il creatore del mondo è per Marcione « malignus » ma non « malus ».

(2) Marcione vi toccò quando insegnò che i « visibilia » appartengono al dio della creazione, e gli « invisibilia » al Dio buono (I, 16). Egli ne ammise le conseguenze, in quanto che intorno al Cristo insegnò alla maniera dei Doceti, ed ammise solamente una liberazione dell'anima umana.

(3) Vedi sopra tutto il terzo libro di Tertulliano, *Adv. Marc.*

Digitized by Google

zione col creatore del mondo (1). Questo Dio è stato rivelato solamente nel Cristo. Prima di Cristo egli era assolutamente sconosciuto (2), e gli uomini gli erano sotto ogni rapporto estranei (3). In forza della bontà e della misericordia, giacchè questi sono gli attributi essenziali di questo Dio che non giudica nè è iracondo, egli sposò la causa di quegli esseri che gli erano estranei, perchè non poteva più tollerare che gli stessi fossero più lungamente tormentati e tiranneggiati dal loro giusto, ma malevolo signore (4). Il Dio dell'amore apparve nel Cristo e proclamò un nuovo regno (Tertull. *Adv. Marc.* III, 24 in fine). Cristo chiamò a sè i deboli e coloro che eran carichi di gravi pesi (5), dichiarò loro che li avrebbe liberati dai lacci del loro signore e dal mondo. Durante il tempo della sua mortale carriera egli si addimostrò misericordioso con tutti, e fece sotto ogni riguardo precisamente il contrario di quanto aveva fatto agli uomini il creatore del mondo. Coloro che credevano nel creatore del mondo lo inchiodarono sulla croce. Ma così facendo essi servivano inconsciamente alle sue mire, giacchè la sua morte era il prezzo col quale il Dio dell'amore avrebbe dovuto riscattare gli uomini dal creatore del mondo (6).

---

(1) « Solius bonitatis », « deus melior », furono per lui le espressioni significative di Marcione.

(2) « Deus incognitus » era parimenti una frase d'uso. Contro tutti gli attacchi dei loro avversarii ei sostenevano la posizione religiosa che, per la natura stessa della cosa, solamente i credenti sono in grado di conoscer Dio, e che questo basta (Tertull. I, II).

(3) Marcione insisteva fortemente su questo e fa appello ai passi di Paolo; vedi Tertull. I, II, 19, 23: « Scio dicturos, atqui hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extranea voluntaria et libera effunditur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine jam extraneos deligere jubeamur ». Perciò i padri della chiesa dichiararono che il Dio di Marcione era un ladro ed un masnadiero. Vedi pure Celsus, in Orig. VI, 23.

(4) Vedi quanto ne dice Esnik, il quale, però, va usato con assai cautela.

(5) Marcione portava alle stelle i passi corrispettivi del vangelo di Luca: vedi le sue Antitesi, ed i suoi commenti sul vangelo quali ci vengono presentati da Tertulliano (l. IV).

(6) Ciò si può leggere chiaramente in Esnik, e deve pure esser stato pensato

Digitized by Google

Coloro che collocano le loro speranze nel crocifisso possono ora andar sicuri di sfuggire alla potenza del creatore del mondo, e di essere trasportati nel regno del Dio buono. Ma l'esperienza dimostra che, alla pari dei Giudei, gli uomini che sono virtuosi in conformità della legge del creatore del mondo non si convertono troppo facilmente al Cristo; coloro che accettano il suo messaggio di redenzione sono piuttosto i peccatori. Perciò, il Cristo riscattò dal mondo inferiore, non gli uomini giusti dell'Antico Testamento (Iren. I, 27, 3), ma i peccatori che furono disobbedienti al creatore del mondo. Se qui rimane ancora chiaramente dimostrato quale fosse il pensiero determinante l'idea madre del concetto che Marcione ebbe del cristianesimo, non si può fare a meno di scorgere la trama gnostica nella proposizione secondo la quale il Dio buono liberò solamente le anime, e non anche i corpi dei credenti. L'antitesi dello spirito e della materia apparisce qui come un'antitesi decisiva, ed il Dio buono dell'amore diventa il dio della carne. Infatti, pare che Marcione abbia attribuito una caratteristica tale agli attributi del Dio buono dell'amore incapace di adirarsi, da renderlo l'essere incapace di patire, infinitamente esaltato, immune da ogni genere di affezioni. Le contraddizioni nelle quale qui Marcione viene a cadere appariscono evidenti, perchè egli insegnò espressamente che lo spirito dell'uomo è in se stesso altrettanto estraneo al Dio buono quanto lo può essere il suo corpo. Ma l'ascetismo rigoroso che Marcione sostenne come principio cristiano, può darsi non abbia avuto altro motivo all'infuori della presupposizione greca di un contrasto metafisico tra la carne e lo spirito, contrasto che pare pure fosse, almeno apparentemente, nella dottrina di Paolo.

---

da Marcione stesso, come colui che seguiva Paolo (Vedi Tertulliano, I, V, e I, II). Anche Apelle insiste fortemente sulla morte di croce. Il concetto che Marcione aveva del riscatto non si può più conoscere nelle sue particolarità di dettaglio. Ma vedi Adamantius, *de recta in deum fide*, Sect. I. Una delle sue contraddizioni teoretiche è questa, che il Dio buono che venne esaltato al di sopra della giustificazione avrebbe nuovamente riscattati gli uomini.

Digitized by Google

3. - A prima vista sembrerebbe che la relazione nella quale Marcione collocò i due dei fosse una relazione di parità di grado (1). Marcione stesso, stando ad alcune testimonianze che paiono degnissime di fede, asserì espressamente che l'uno e l'altro dio erano increati, eterni, ecc. Ma se gettiamo lo sguardo un poco più addentro, vedremo che nello spirito di Marcione non poteva essere alcun pensiero di uguaglianza. Non solamente dichiara egli stesso espressamente che il creatore del mondo è un essere contradditorio, fornito di una potenza limitata, ma tutta quanta la dottrina della redenzione sta a dimostrare che egli è una potenza subordinata al Dio del bene. Non dobbiamo punto soffermarci a fare minute indagini sulle particolarità di dettaglio, ma è certo che il creatore del mondo nulla seppe anteriormente dell'esistenza del Dio del bene, e che in fine si trova per completo alla sua mercè, dal quale resta vinto, *e che la storia nel suo corso in riguardo dell'uomo viene determinata esclusivamente in relazione al Dio buono.* Il Dio giusto viene ad apparire alla fine della storia, non in qualità di essere indipendente, ostile al Dio buono, ma in qualità di suo subalterno (2), di guisa che alcuni dotti come il Neander, hanno

(1) Tertull. I, 6: « Marcion non negat creatorem deum esse ».

(2) A questo proposito, Tertull. I, 27, 28 gode di una speciale importanza; vedi pure II, 28; IV, 29 (su Luca XII, 41-46): IV, 30. L'idea di Marcione era questa. Il Dio buono non giudica nè punisce; ma giudica in quanto allontana da lui colui che commette il male: costui rimane a lui estraneo. « Marcionitae interrogati quid fiet peccatori cuique die illo? Respondent abici illum quasi ab oculis ». « Tranquillitas est et mansuetudinis segregare solummodo et partem ejus cum infidelibus ponere ». Ma qual'è la fine di colui che viene ad essere in tal modo rigettato? « Ab igne inquiunt, creatoris deprehendetur ». Possiamo pensare con Tertulliano che il creatore del mondo facesse una festosa accoglienza ai peccatori: ma questo è il Dio della legge che punisce i peccatori. L'esito finale è dupplice: il cielo del dio buono, e l'inferno del creatore del mondo. O Marcione volle dire con Paolo che nessuno può conservare la legge, oppure mantenne il silenzio sul termine della « giustizia » perchè si trattava di questione che non lo interessava. Comunque sia, la dottrina di Marcione si chiude con uno sguardo, stando al quale il creatore del mondo non si può più considerare come un dio indipendente. I discepoli di Marcione (vedi Esnik) qui si dedicarono a sviluppare una teoria un poco più coerente: il creatore

Digitized by Google

tentato di rivendicare a Marcione una dottrina di un solo principio, negando che egli avesse mai ritenuta la dottrina della completa indipendenza del creatore del mondo, giacchè il creatore del mondo sarebbe stato semplicemente un angelo del Dio buono. A questa conclusione si può pervenire abbastanza facilmente, e può essere il risultato di una serie di considerazioni di vario genere, ma è vietata da una serie di testimonianze degne di fede. La caratteristica della dottrina di Marcione consiste precisamente in questo, che non appena noi cerchiamo di innalzare le sue idee al di sopra della sfera delle considerazioni di ordine pratico a quella di una teoria veramente consistente, veniamo a ricadere in un cumulo di stridenti contraddizioni. Le contraddizioni teoretiche si possono spiegare in base alla diversità degli interessi che vengono ad intrecciarsi in Marcione. Innanzi tutto, egli seppe di dipendere da Paolo, e dalla teologia paolina, e perciò aveva per principio di pigliare le difese di tutto ciò che provenisse da Paolo, e che si ritenesse Paolo avesse creduto. In secondo luogo, egli subì l'influenza del contrasto nel quale vedeva involte le potenze morali. Parve a lui che questo contrasto avesse bisogno di una base metafisica, e e la soluzione reale che ne dava veniva ad apparire in contradizione con un tale fondamento metafisico. Per ultimo, le teorie dello gnosticismo, i paradossi di Paolo, il riconoscimento del dovere di mortificar rigorosamente la carne, suggerirono a Marcione l'idea che il Dio buono fosse il Dio esaltato dello spirito, ed il dio giusto quello del sensibile, della carne. Questo concetto, il quale presuppone il principio di un dualismo metafisico, possiede qualche cosa di veramente specioso, ed alla influenza da esso esercitata probabilmente noi dobbiamo attribuire il fatto che Marcione non persistette troppo a lungo nel tentativo di far derivare il creatore del mondo dal Dio buono. Infallantemente, quelli tra i suoi discepoli che si inte-

---

del mondo violò la sua propria legge coll'uccidere Cristo il giusto, e perciò dal Cristo venne spogliato di ogni suo potere.

Digitized by Google

ressarono di questa questione, finirono per accorgersi della contradizione. Allo scopo di rimuovere queste contradizioni, alcuni di questi discepoli pervennero fino ad una dottrina dei tre principii, il Dio buono, il creatore giusto del mondo, il dio malvagio, ed a ciò arrivarono concependo il creatore del mondo, ora come un essere indipendente, ed ora come un essere dipendente dal Dio buono. Altri fecero ritorno al comune dualismo, al Dio dello spirito ed al Dio della materia. Ma Apelle, uno dei più eminenti discepoli di Marcione, fece ritorno al credo di un solo Dio (mia arche), e concepì il creatore del mondo e Satana in qualità di suoi angeli, senza per questo dipartirsi dal pensiero fondamentale del maestro, ed anzi seguendo quanto egli stesso aveva suggerito (1). Senza occuparci di Apelle, il quale fondò una chiesa

(1) In seno alla chiesa marcionita sorsero delle scuole, precisamente come avvenne in tempi un poco più recenti nel corpo principale della cristianità (vedi Rodone in Euseb. H. E. V, 13, 2-4). Le varie dottrine dei principii (due, tre, quattro principii; la dottrina dei due principii di Marco il Marcionita nella quale il creatore del mondo è un essere malvagio, diverge moltissimo da quella del maestro) spiega le diverse narrazioni dei Padri della chiesa intorno alla dottrina di Marcione. Il solo fra tutti i discepoli che veramente si allontanasse dal maestro fu Apelle (Tertull. *de praescr.* 30). Perciò la sua dottrina viene ad avere un' importanza al tutto speciale, come quella che sta a dimostrare come fosse possibile conservare le idee fondamentali di Marcione senza abbracciare il dualismo. L'atteggiamento di Apelle di fronte al Vecchio Testamento è l'atteggiamento stesso che indusse Marcione a rigettarlo. Ma probabilmente egli portò qualche modificazione al rigore del maestro. Da un altro lato, egli certamente accennò a molto di incerto e di favoloso in esso. E un fatto degno di nota che nell'ambiente di Apelle noi ci imbattiamo in una profetessa grandemente stimata; nella chiesa di Marcione noi non sentiamo mai parlare di qualche cosa di simile, che anzi, è estremamente importante, per ciò che riguarda Marcione, il fatto che egli non ha mai fatto appello allo spirito ed al profeta. Le « Sanctiores foeminae » (Tertull. V, 8) non sono di questa natura, nè noi possiamo fare appello a V, 15. Inoltre, è poco verisimile che Girolamo ad Eph. III, 5 accenni ai Marcioniti. In questo completo disprezzo per la profezia dei tempi cristiani primitivi, ed in questa fiducia esclusiva nei documenti letterarii, vediamo in Marcione un lavorio di despiritualizzazione, e cioè, una forma di secolarizzazione che è tutta sua. Marcione non è più in possesso dell'entusiasmo dei tempi cristiani primitivi, qual'è, per esempio, il caso di Herma.

Digitized by Google

sua propria, noi nulla sappiamo delle controversie che dovettero insorgere tra i Discepoli di Marcione e che dovettero lacerare la chiesa marcionita. Tutti coloro che vissero nella fede per la quale il loro maestro aveva combattuto — e cioè, in quella fede secondo la quale le leggi che regolano la natura e la storia, nonchè il corso della legalità comune e della comune giustificazione, sono l'antitesi dell'atto della divina misericordia in Cristo, e che l'amore che parte veramente dal cuore e la confidenza fiduciosa possiedono il loro proprio contrasto nell'orgoglio dell'autogiustificazione e nella religione naturale del cuore — coloro che rigettavano l'Antico Testamento e si aggrappavano esclusivamente al vangelo predicato da Paolo, e, per ultimo, tutti coloro i quali ritenevano che una rigorosa mortificazione della carne ed un'ardente rinuncia del mondo fossero le condizioni indispensabili per potersi chiamare nel nome del vangelo, tutti costoro si sentirono membri di una sola e stessa comunità, e sembra che lasciassero perfetta libertà di speculazione intorno alle cause finali.

4. - Marcione non addimostrò alcun interesse ad insistere in modo speciale sulla distinzione che passa tra il Dio buono ed il Cristo, che egli, in conformità della dottrina contenuta nelle epistole paoline, non poteva negare. Per lui il Cristo è la manifestazione dello stesso Dio buono (1). Ma insegnò che il Cristo nulla assolutamente prese dalla creazione del demiurgo, ma scese dal

(1) A Marcione piaceva assai chiamare il Cristo col nome di « Spiritus Salutaris ». Chi voglia stare al trattato di Tertulliano, si può provare sia che Marcione distingueva Cristo da Dio, sia che non faceva affatto distinzione alcuna (vedi, per esempio, I, II, 14: II, 27: III, 8, 9, II: IV, 7). Anche qui Marcione non la pensava teologicamente. Quanto egli pensava importasse sopra tutto si era questo, che Dio si era rivelato nel Cristo, « *per semetipsum* ». I Marcioniti dei tempi posteriori insegnarono il patripassianismo, e per questo vennero assai spesso confusi con i Sabelliani. Ma nella chiesa di Marcione spuntarono pure altre cristologie, le quali ancor oggi stanno a provare come quella chiesa non dipendesse affatto dall'insegnamento scolastico, e perciò potè pigliar parte nello sviluppo ulteriore delle dottrine.

Digitized by Google

cielo in terra l'anno quindicesimo dell'imperatore Tiberio, e, dopo aver assunto le parvenze di un corpo umano, diede principio alla sua predicazione nella sinagoga di Cafarnao (1). Questo pronunciato docetismo che nega che Gesù fosse nato, oppure fosse andato soggetto ad un qualunque lavorio umano di sviluppo (2), è l'espressione più forte che si abbia di quanto Marcione abborrisse il mondo. Questa avversione può darsi abbia avute le sue scaturigini nel contegno severo che i primitivi cristiani conservarono per il mondo, ma la conclusione che qui ne trae Marcione, addimostra che questo sentimento era, nel caso suo, unito al modo in cui i Greci apprezzavano lo spirito e la materia. Ma il docetismo di Marcione possiede una particolarità che è tutta sua, la quale consiste in questo che, sotto la guida di Paolo, egli annesse un valore altissimo al fatto della morte di Cristo sulla croce. Anche qui ci imbattiamo in una palese contradizione che i suoi discepoli si sforzarono di rimuovere. Però, questo viene maggiormente a mettere in sodo il fatto che Marcione riuscì a collocare e far consistere la grandezza ed il carattere unico della redenzione per mezzo del Cristo nella luce maggiore che per lui si potesse, la quale, secondo lui, si rivelò in tutta quanta la persona del Cristo, e sopra tutto nella morte da lui patita sulla croce.

5. - L'escatologia di Marcione è ancora perfettamente rudimentaria. E con tutto ciò egli ammise con Paolo che alla chiesa del Dio buono dovevan venire ancora degli attacchi violenti per parte del futuro Cristo giudaico, e cioè per parte dell'Anticristo. Non sembra che abbia sostenuto un ritorno visibile di Cristo, ma, nonostante tutta l'onnipotenza e la bontà di Dio, egli dovette insegnare che la storia ha una doppia uscita. L'idea di una

(1) Vedi il principio del vangelo marcionita.

(2) A questo proposito ci informa a sufficienza Tertulliano. Il corpo di Cristo veniva considerato da Marcione semplicemente come un « *umbra* », come un « *Phantasma* ». I suoi discepoli aderirono a questa dottrina, ma Apelle, per il primo, escogitò una dottrina del corpo di Cristo.

Digitized by Google

liberazione di tutti gli uomini, che sembra dover scaturire dalla sua dottrina intorno al carattere illimitato della grazia, gli fu perfettamente estranea. Per questa stessa ragione, egli non potè mai indursi a fare del Dio buono un giudice, quantunque in teoria rigettasse questa idea, allo scopo di misurare la volontà e gli atti di Dio in base ad una misura umana. Unitamente alla proposizione fondamentale di Marcione, secondo la quale Dio si dovrebbe concepire esclusivamente come bontà e come grazia, noi dobbiamo pure tener calcolo del rigoroso ascetismo che egli prescrisse per le comunità cristiane, e ciò allo scopo di far vedere che l'idea di Dio non era frutto dell'antinomianismo. Non conosciamo nessuna comunità del secondo secolo che insistesse sulla rinunzia del mondo in modo così vigoroso come vi insisteva la chiesa marcionita. Non era permessa alcuna unione fra i due sessi. Coloro che fossero maritati, qualora col battesimo volessero entrare a far parte di una comunita marcionita, dovevano assolutamente separarsi. In fatto di cibo e di bevanda venivano inculcati i più rigorosi precetti. Non fece difetto il martirio; e col semplice fatto che i membri di quella chiesa erano dei talaiporoi kai misoumenoi nel mondo, dovevano dare a divedere di essere dei discepoli del Cristo (1). Eppure, mancava assolutamente l'entusiasmo dei cristiani primitivi.

6. - Coll'affermazione che il cristianesimo era stato corrotto dal

---

(1) I padri della chiesa assai di mala voglia si inducono a riconoscere l'ascetismo rigoroso di Marcione e dei marcioniti; vedi Tertull. *de praescr.* 30: « sanctissimus magister »; I, 28: « Carni imponit sanctitatem ». L'assoluta proibizione del matrimonio: I, 29: IV, II, 17, 29, 34, 38: V, 7, 8, I5, 18; Proibizione del cibo: I, 14; vita cinica: Ippol. *Philos.* VII, 29; numerosi martiri: Euseb. H. E. V, 16, 21 ed assai spesso altrove. Marcione chiamò i suoi aderenti col nome di (Tertull. IV, 9, 36) « suntalaiporoi kai summisoumenoi ». È dubbio se a permettere che si ripetesse il battesimo sia stato lo stesso Marcione; però questa ripetizione si verificò nella sua chiesa. Ma questa ripetizione costituisce una prova che il concetto del battesimo che allor prevaleva non bastava più ad un vigoroso temperamento religioso.

Digitized by Google

giudaismo, e perciò aveva bisogno di una riforma (1), Marcione precisò quale avesse ad essere la sua posizione, teoreticamente e praticamente, di fronte alla forma di cristianesimo che allora prevaleva, la quale, da un lato, si rivelava nella sua connessione coll'Antico Testamento, e, dall'altro, lasciava aperto un gran campo per un codice di morale civile. Ma egli non poteva, certo, fare a meno di osservare che questa corruzione non era di recente data, ma apparteneva alla tradizione stessa più antica. *La coscienza che egli aveva di questa condizione delle forme officiali del cristianesimo lo indusse a fare una critica storica di tutta quanta la tradizione cristiana* (2). Marcione fù il primo cristiano che si accingesse ad un compito di questo genere. La base di operazione per mandare ad effetto questa sua impresa, gli veniva fornita dagli scritti di colui verso il quale era debitore delle sue convinzioni religiose, e cioè, le Epistole paoline. Nulla egli trovò in tutto il resto della letteratura cristiana che armonizzasse col vangelo di Paolo. Ma nelle epistole paoline egli ritrovò quelle notizie che venivano a fornirgli una spiegazione del risultato delle sue osservazioni. I dodici apostoli che Cristo si era scelti non lo avevano compreso, ma in quella vece, lo avevano considerato come il Messia del della dio creazione (3). Epperciò Cristo, col mezzo di una rivelazione

---

(1) Tertull. I, 20. « Aiunt, Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse »; vedi quanto dice Epifanio seguendo Ippolito, intorno alla venuta di Marcione in Roma (h. 42, I, 2).

(2) Anche qui dobbiamo rammentare che Marcione non fece mai appello nè ad una segreta tradizione nè allo « spirito », per poter apprezzare quale fosse la natura della sua intrapresa che fa epoca nella storia.

(3) Marcione basava questo suo apprezzamento dei dodici apostoli su Gal. II. Vedi Tertull. I, 20 : IV, 3 (più in genere IV, I-6) V, 3; *de praescr.* 22, 23. Con questo capitolo egli tentò di provare che partendo da un falso concetto delle parole del Cristo, i dodici apostoli avevano proclamato un vangelo diverso da quello di Paolo; a torto essi avevano considerato il Padre di Gesù Cristo come se fosse il dio della creazione. Non si sa bene in che modo Marcione fosse riuscito a farsi un concetto della condizione interna degli apostoli durante la vita di Gesù (vedi Tertull. III, 22: IV, 3, 39). Egli partì dall'ipotesi che essi venissero perseguitati dai giudei per la loro qualità di predicatori del nuovo Dio. Perciò, è probabile che egli pen-

Digitized by Google

affatto speciale, ispirò Paolo, nel timore che il vangelo della grazia di Dio andasse perfettamente smarrito frammezzo ad un cumulo di falsificazioni (1). Ma anche Paolo era stato compreso solo da pochi (da nessuno?). Anche il suo vangelo era stato frainteso — che, anzi, in molti punti, le sue epistole erano state apertamente falsificate (2),

---

sasse ad un graduale oscuramento della predicazione di Gesù nel caso dei primitivi apostoli. Essi ricaddero nel giudaismo; vedi Iren. III, 2, 2. « Apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia Salvatoris verbis »; III, 12, 12: « Apostoli quae sunt Judaeorum sentientes scripserunt », ecc.; Tertull. V, 3: « Apostolos vultis Judaismi magis adfines subintelligi ». Le esposizioni di Marcione in Tertulliano, IV, 9, II, 13, 21, 24, 39: V, 13, dimostrano che egli considerava i primitivi apostoli come se non fossero stati dei veri e proprii apostoli di Cristo.

(1) La vocazione di Paolo veniva considerata da Marcione come se fosse stata una manifestazione di Cristo, fornita di un valore uguale a quello posseduto dalla sua prima apparizione e dal suo primo ministero; vedi quanto ne dice l'Esnik. « Poscia e per la seconda volta Gesù scese al cospetto del signore delle creature in tutta la pienezza della sua divinità e si assise in giudizio per chiedergli soddisfazione della sua morte.... E Gesù gli disse: Il giudizio è tra me e te, e tu non devi essere giudicato se non in base alla tua legge.... Non hai tu scritto in questa tua legge che colui che uccide deve morire? Ed Egli rispose: È certo che l'ho scritto.... E Gesù gli disse: « Liberati perciò, se lo puoi, dalle mie mani.... Il creatore del mondo disse: Poichè ti ho ucciso io ti compenserò del male che ti ho fatto, e tutti quelli che vorranno credere in te, concedo che tu faccia di loro ciò che meglio sia per piacerti. Allora Gesù lo lasciò, e trascinò via Paolo, e gli mostrò il prezzo del riscatto, e lo inviò ad annunziare essere noi stati riscattati a questo prezzo, e che tutti coloro che avrebbero creduto in Gesù sono riscattati da questo giusto dio al dio buono ». Ecco un'esposizione quant'altra mai istruttiva; giacchè essa sta a dimostrare che nelle scuole marcionite la dottrina paolina della riconciliazione veniva trasformata in un dramma, il quale veniva collocato tra la morte di Cristo e la vocazione di Paolo, e che il vangelo paolino era basato, non direttamente sulla morte di Cristo sulla croce, ma sopra di una teoria della stessa, che venne convertita in un fatto storico. Intorno a Paolo, quale uno degli apostoli di verità, vedi Tertull. I, 20: III, 5, 14: IV, 2 e seg.: IV, 34: V, I. Perciò che riguarda la teoria marcionita che la promessa di inviare lo Spirito Santo venne mantenuta colla missione di Paolo, indizio che fra i Marcioniti mancava l'entusiasmo, vedi la nota susseguente (la seconda).

(2) Nelle sue Antitesi, Marcione deve aver parlato *ex professo* delle corruzioni giudaiche introdotte nelle epistole paoline e nel vangelo. Egli dovette pure conoscere gli scritti evangelici che portavano il nome degli apostoli della prim'ora, ed a questo proposito dovette esprimere la sua idea. (Tertull. IV, 1-6).

Digitized by Google

allo scopo di far loro affermare l'identità del dio della creazione e del Dio della redenzione. Una nuova riforma si rendeva, perciò, necessaria. Marcione credette che questa missione fosse stata affidata a lui stesso, e la chiesa che egli riuscì a fondare riconobbe che il suo fondatore era veramente stato chiamato alla vocazione di riformatore (1). Egli non fece appello ad una nuova rivelazione, qual'era quella che presupponeva per Paolo. Siccome esistevano le Epistole Paoline ed un autentico euanghelion kuriou, così era solamente necessario purificare queste dalle molte interpolazioni che vi erano state fatte, e restaurare il genuino paolinismo che rappresentava, poi, il vero vangelo. Ma ciò non bastava; si rendeva pure necessario assicurare e preservare in futuro questo vero van-

---

(1) La coscienza che ebbe Marcione di essere un riformatore ed il riconoscimento della stessa per parte della sua chiesa, la è cosa che non è ancora stata compresa, quantunque l'impresa stessa alla quale si accinse ed i fatti parlino abbastanza chiaramente. (1) La grande chiesa marcionita si chiamò dal nome di Marcione (Adamant. *de recta in deum fide*, I, 809; Epifan. h. 42, p. 668, ed. Oehler: Markion sou to onoma epikeklentai oi upo sou epatemenoi os seauton keruxantos kai ouchi Christon. Noi possediamo un'iscrizione marcionita che incomincia con queste parole: sunagoghe Markioniston). Siccome i Marcioniti non formarono una scuola, ma una chiesa, questo è di grande valore per dimostrare quale stima egli godesse in seno alla sua chiesa, e cioè è di molto valore il fatto che i suoi membri si chiamavano nel suo nome. (2) Le Antitesi di Marcione fecero parte del canone marcionita. Questo canone, perciò, comprendeva un libro di Cristo, le Epistole di Paolo, ed un libro di Marcione, e per questa ragione le Antitesi circolarono sempre unitamente al canone Marcionita. (3) Origene (In Luc. Komil. 25, T. III, p. 962) riporta quanto segue: « Denique in tantam quidam dilectionis audaciam proruperunt, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. Alii enim aiunt, hoc quod scriptum est, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: Mittam vobis advocatum spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a Patre et Filio, sed apostolum Paulum ». La stima che qui viene ad apparire si aveva per Marcione è quanto mai istruttiva. (4) Uno scrittore arabo, il quale, è vero, appartiene ad un periodo di tempo più recente, narra che i Marcioniti chiamavano il loro fondatore col nome di « *Apostolorum Principem* ». (5) Giustino, il primo avversario di Marcione, lo colloca accanto a Simon Mago ed a Menandro, e cioè nel novero dei demoni fondatori di religioni. Queste testimonianze possono bastare.

Digitized by Google

gelo. *Probabilissimamente, Marcione fu il primo a concepire e, in gran parte, a realizzare l'idea di collocare il cristianesimo sulle solide fondamenta di una teoria di ciò che è cristiano* — ma non sulle basi di una teologia, o dottrina teologica — *e di stabilire questa teoria sulle basi di una collezione fissa di scritti cristiani che fossero forniti di un'autorità canonica* (1). Egli non era un pensatore sistematico, ma qualche cosa di meglio; giacchè era non solamente un carattere religioso, ma anche, al tempo stesso, un uomo dotato di un grande spirito pratico di organizzazione, tale da non aver l'uguale in tutta quanta la chiesa primitiva. Se noi pensiamo alle elevate esigenze che egli impose ai cristiani, e, da un altro lato, ponderiamo ben bene i risultati che accompagnarono la sua attività, non potremo fare a meno di restarne meravigliati. Verso l'anno 160, in tutti quei luoghi in cui i cristiani si trovavano abbastanza numerosi, quivi si trovarono delle comunità marcionite fornite della stessa organizzazione fissa, ma più libera, con lo stesso canone e colla stessa concezione dell'essenza del cristianesimo, eccellendo per il rigore della loro vita morale, e per l'ansia ardente con cui soste-

(1) Sul vangelo di Marcione vedi le Introduzioni al Nuovo Testamento e l'opera dello Zahn, *Kanonsgeschichte*, Bd. I, p. 585, e II, p. 409. Marcione non diede alcun nome al suo vangelo, il quale, stando alla sua propria testimonianza, egli trasse dal terzo dei nostri vangeli (Tertull. *Adv. Marc.* IV, 2, 3, 4). Egli chiamò semplicemente euanghelion (kurion), ma ritenne che fosse il vangelo che Paolo aveva dinanzi alla mente quando parlava del suo vangelo. I Marcioniti dei tempi posteriori attribuirono almeno in parte l'autorità di quel vangelo a Paolo, ed almeno in parte a Cristo stesso, ed in seguito vi introdussero dei cambiamenti. La scelta fatta da Marcione del vangelo secondo Luca la si può considerare come un espediente; giacchè questo evangelo che è indubbiamente il più ellenistico di tutti i nostri quattro vangeli canonici, e perciò è quello che più si avvicina alla concezione del cristianesimo che ne hanno sempre avuto i cattolici, nella sua forma tradizionale non si addattava al cristianesimo di Marcione se non appena più degli altri tre vangeli. Noi non sappiamo se Marcione lo prendesse per base del suo vangelo perchè ai suoi tempi si trovava già intimamente connesso con Paolo (od era opera indiretta di Paolo) oppure perchè le numerose narrazioni intorno a Gesù quale salvatore dei peccatori lo indussero a riconoscere in questo vangelo esclusivamente il nocciolo della genuina verità evangelica.

Digitized by Google

nevano il martirio (1). La chiesa cattolica si trovava allora solamente in via di incremento, ed era ancora ben lungi dall'aver raggiunta quella solidità che la chiesa marcionita era già riuscita a raggiungere esclusivamente per l'attività di un solo uomo, il quale era animato da una fede talmente forte da essere in grado di opporre la concezione che egli si era fatta del cristianesimo a tutte le altre, come se solamente la sua fosse giusta, da un uomo il quale non si era peritato di fare una scelta dalla tradizione in luogo di tentare di darne una spiegazione. Egli fu il primo a fornire veramente le basi su cui giudicare in che cosa veramente consistesse il cristianesimo, imperocchè, in considerazione del carattere assoluto della sua fede (2), non ebbe voglia alcuna di fare appello nè ad una tradizione evangelica segreta, nè alla profezia, nè alla religione naturale.

Osservazioni.

Le innovazioni introdotte da Marcione sono assolutamente indiscutibili. Il modo in cui tentò di separare il cristianesimo dall'An-

(1) Le associazioni degli Encratiti e la comunità fondata da Apelle tenevano un luogo di mezzo tra il corpo principale della cristianità e la chiesa marcionita. La descrizione di Celso (sopra tutto, V, 61-64 in Origene) dimostra le svariate parvenze che presentava la cristianità subito dopo la metà del secondo secolo. Qui parola dei Marcioniti e poco prima accenna alla « grande chiesa » (V, 59). È importantissimo che in questo Celso faccia consistere la principale distinzione, in questo, cioè, che alcuni consideravano il loro dio come identico al dio dei Giudei, mentre che altri ancora dichiaravano che « la loro era una divinità diversa, ostile a quella dei Giudei, e che era stata essa ad inviare il Figlio (V, 61).

(2) Qualcuno potrebbe sentirsi tentato a comprendere il carattere della religione di Marcione nelle parole: « Il Dio che dimora entro di me può eccitare potentemente tutto quanto l'esser mio più recondito. Egli è colui che troneggia al di sopra di tutte le mie facoltà e che nulla di esterno può smuoverlo ». Ma Marcione possiede la sicurezza assoluta che Dio ha fatto qualche cosa di più grande di quello che sia il muovere il mondo: egli ha redenti gli uomini dal mondo, e dà loro la sicurezza di questa redenzione, frammezzo a tutte le oppressioni ed alle inimicizie che mai non restano.

Digitized by Google

tico Testamento rappresentava un colpo ardito che esigeva il sacrifizio di quanto il cristianesimo aveva di più caro in quanto religione, e cioè, la credenza che il Dio della creazione è pure il Dio della redenzione. E con tutto ciò, questa innovazione venne, almeno in parte, prodotta da una convinzione religiosa, le scaturigini della quale debbono esser ricercate non nel paganesimo, ma nell'Antico Testamento e nel terreno cristiano. Giacchè quell'ardito avversario del giudaismo era il discepolo di un pensatore ebreo, Paolo, ed, in ultima analisi, le origini dell'antinomianismo marcionita bisogna andarle a rintracciare nei profeti. Una delle glorie imperiture di Marcione, nella storia della chiesa primitiva sarà pur sempre questa che egli, il noto pagano, seppe apprezzare a dovère la critica religiosa della religione dell'Antico Testamento, critica che già era stata esercitata da Paolo. In ultima analisi, l'antinomianismo di Marcione era basato sulla potenza del suo sentimento religioso personale, in quanto lo stesso veniva a trovarsi in contradizione con la religione officiale. Tale era pure stata la base dei profeti e di Paolo, solo che, nei due casi di questi ultimi e di Marcione, la religione officiale, ossia le condizioni della religione officiale, che veniva ad apparire quale un peso ed un legame, erano differenti. Per ciò che riguarda i profeti, la religione esteriore era costituita dal culto sacrificale, e la liberazione consisteva nell'idea della giustizia di Jahvè. Nel caso di Paolo, era il modo con cui i farisei trattavano la legge, e la liberazione consisteva nella giustificazione per la fede. Per Marcione essa era costituita dalla somma di tutto ciò che il passato aveva descritto come rivelazione di Dio: e possedeva un valore reale solamente ciò che Cristo gli avèva dato. Con questa convinzione egli fondò una chiesa. Prima di lui non si era mai visto nulla di simile, nel senso di una comunità unita fermamente da una salda convinzione, armoniosamente organizzata, e diffusa su tutto quanto il mondo. L'apostolo Paolo aveva dinanzi agli occhi dello spirito una chiesa di questo genere, ma non si trovò in grado di tradurla in pratica. Ciò che in quel secolo di

Digitized by Google

grandiosi intersecamenti di religioni veniva quasi ad apparire come un grandissimo paradosso venne realmente tradotto in pratica — e cioè, un paolinismo con due dei e senza l'Antico Testamento; ed il fatto che questa forma di cristianesimo riuscì per la prima volta a concretarsi in una chiesa, la quale era basata, non solamente su una serie di parole intelligibili, ma sopra di un concetto ben definito dell'essenza del cristianesimo, in quanto religione, parrebbe abbia ad essere il più grande enigma che ci presenti la storia del cristianesimo primitivo. Ma non si tratta che di un'apparenza. Un greco che avesse lo spirito ripieno di taluni lineamenti fondamentali del vangelo di Paolo, (legge e grazia) che perciò fosse convinto che, da qualunque lato lo si considerasse, quivi veramente si ritrovava la verità, e che, perciò, si desse la briga di studiare a fondo ed a fondo comprendere il significato reale delle affermazioni paoline, uno spirito greco cosiffatto assai difficilmente avrebbe potuto pervenire ad un risultato diverso da quello al quale pervenne Marcione. La storia della teologia paolina in seno alla chiesa, storia prima di silenzio e poscia di interpretazione artificiale, parla abbastanza alto. E Paolo stesso non aveva egli realmente separato il cristianesimo in quanto religione dal Giudaismo e dall'Antico Testamento? E non sarebbe sembrato che fosse caduto in una singolare incoerenza, qualora egli si fosse aggrappato ad una relazione affatto speciale e nazionale del cristianesimo col popolo giudaico, e qualora avesse fatto suo ed insegnato un concetto della storia nel quale, sebbene per ragioni pedagogiche, il Padre di ogni misericordia ed il Dio di ogni consolazione venisse ad apparire come interamente diverso? A colui il quale non fosse in grado di penetrare nella coscienza di un ebreo, e non avesse ancora appreso un metodo affatto speciale di interpretazione, qualora fosse stato proclamato da Paolo, non restava altra alternativa all'infuori di quella, o di dar di frego a tutto il vangelo venendo meno ai dettami della sua coscienza, oppure di espellere dalle Epistole di Paolo tutto ciò che avesse avuto un sapore giudaico. Ma in tal caso veniva pure

Digitized by Google

a scomparire il dio della creazione, ed il fatto che Marcione si sentì in grado di fare questo sacrifizio sta a provare che questo spirito religioso, con tutta la sua energia, non era in grado di innalzarsi fino alle altezze della fede religiosa che noi riscontriamo nella predicazione di Gesù.

Coll'appoggiare la sua propria posizione e quella della sua chiesa sul paolinismo, quale era stato da lui stesso concepito e rimodellato, Marcione veniva a riallacciarsi con quella parte della tradizione primitiva del cristianesimo che noi meglio conosciamo, e ci ha posti in grado di comprendere la sua impresa dal lato storico, in modo tale quale non ci si presenta per alcun'altro. Qui noi abbiamo i mezzi che sono necessarii per indicare quale parte di questo edifizio innalzato dal secondo secolo sia veramente derivata dall'epoca apostolica e si trovi realmente basata sulla tradizione, e quale no. Che altro possiamo noi fare? Ma Marcione ci ha insegnato assai più. Egli non ci fornisce il modo di comprendere rettamente il cristianesimo primitivo, come pure un tempo si è ritenuto, giacchè la spiegazione che egli dà di quel cristianesimo, infallantemente, non è esatta, ma ci apprende ad apprezzare al giusto l'attendibilità di quelle tradizioni che al tempo suo erano in voga collateralmente alla tradizione paolina. Non è affatto lecito revocare in dubbio che Marcione criticasse la tradizione partendo da un punto di vista dogmatico. Ma l'impresa alla quale si accinse sarebbe egli stato possibile condurla a termine qualora in quel tempo fosse esistita una tradizione attendibile dei dodici apostoli e della loro dottrina, e non solamente avesse esistito ma fossesi anche trovata in azione? Possiamo azzardarci a dire di no. Per conseguenza, Marcione ci fornisce un'importante testimonianza contro l'attendibilità storica del concetto secondo il quale il cristianesimo allora in voga sarebbe stato realmente basato sulla tradizione dei dodici apostoli. Nessuna maraviglia che colui il quale pel primo pose e risolse la questione: « che cos'è il cristianesimo? » aderisse esclusivamente alle Epistole paoline, e perciò andasse a por capo in una soluzione perfettamente

Digitized by Google

inadeguata. Allora quando, per la prima volta, dopo 1600 anni, la stessa questione venne ad essere proposta sotto forma scientifica, anche allora si andò in cerca della soluzione esclusivamente nelle epistole paoline, e quindi anche allora la soluzione non potè fare a meno di essere unilaterale, come era accaduto di quella fornita da Marcione. La situazione della cristianità in sulla metà del secondo secolo in realtà non si presentava più favorevole ad una conoscenza storica del cristianesimo primitivo di quello che si presentasse nel secolo diciottesimo, che anzi, sotto molti rispetti, si può dire che si presentasse assai più sfavorevole. Anche in quel tempo, come l'attesta l'intrapresa stessa di Marcione, i risultati che ottenne, ed il carattere della polemica che contro di lui si sollevò, accanto alle epistole paoline non esisteva alcun documento degno di fede dal quale si potesse raccogliere quella che si potesse ritenere essere la dottrina dei dodici apostoli. Però, la posizione che, nella storia del mondo, occupano le Epistole paoline si trova ad esser descritta dal fatto stesso che tutte quelle tendenze esistenti in seno alla chiesa che erano contrarie ad introdurre nel cristianesimo la potenza del misticismo greco, e con tutto ciò non tardarono molto a subire l'influenza dell'escatologia cristiana primitiva, appresero dalle Epistole paoline un cristianesimo che, in quanto religione, era particolarmente vigoroso. Ma quella posizione si trova pure ulteriormente descritta dal fatto che ogni tendenza, la quale coraggiosamente mirasse a buttare il disprezzo sulle tradizioni spurie, era costretta a fare ricorso alle epistole paoline, le quali, da un lato, presentavano un tipo veramente profondo di cristianesimo, e, dall'altro, oscuravano e limitavano il giudizio intorno alla predicazione di Cristo stesso, e ciò colla loro complicata teologia. Marcione fu il primo, e, per un lungo spazio di tempo, il solo cristiano proveniente dal gentilesimo che pigliasse le mosse da Paolo. Egli non fu un moralista, non fu un mistico greco, non fu un entusiasta apocalittico, ma fu un carattere profondamente religioso, anzi, uno dei pochi caratteri spiccatamente religiosi che noi conosciamo nella

Digitized by Google

chiesa primitiva fino ad Agostino. Ma questo tentativo fatto per far risuscitare il paolinismo costituisce la prima grande prova che le condizioni particolari che diedero la stura a questo cristianesimo non si sono più ripetute, e che, perciò, il paolinismo stesso deve andar soggetto ad una nuova ricostruzione, se vuole assorgere al grado di base della chiesa. Il suo tentativo costituisce una prova ulteriore del valore unico dell'Antico Testamento per la cristianità primitiva, in quanto che in quel tempo lo si considerava come l'unico mezzo con cui si potesse difendere il monoteismo cristiano. Per ultimo, il suo tentativo viene a riconfermare l'esperienza che una comunità religiosa non può essere fondata altro che da uno spirito religioso il quale nulla si aspetti dal mondo.

Quasi tutti gli scrittori cristiani ed ecclesiastici, da Giustino ad Origene, combatterono Marcione. A Giustino appariva già come un nemico formidabile. Noi possiamo benissimo comprendere questo, e possiamo pure comprendere perfettamente come i Padri della chiesa lo ponessero sul medesimo piede di uguaglianza con Basilide e Valentino, e non riuscissero a vedere alcuna differenza tra lui e loro. Imperocchè Marcione innalzò un Dio migliore al di sopra del Dio della creazione, ed in conseguenza derubò il Dio dei cristiani dell'onore che gli spettava, e quindi venne ad apparire peggiore di un pagano (*sentent, episc. LXXXVII*, nell'edizione di Cipriano fatta dall'Hartel, I, p. 454; « gentiles quamvis idola colant, tamen summum deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur (?); in hunc Marcion blasphemat, ecc. »), come un emissario blasfemo dei demonii, come il primogenito di Satana (Polyc., Giustino, Ireneo). Imperocchè egli rigettò l'interpretazione allegorica dell'Antico Testamente, e spiegò le predizioni in esso contenute come se si riferissero al Messia dei Giudei che doveva ancora venire, e perciò parve che fosse un giudeo. (Tertull. *adv. Marc. III)*. Perchè privò il cristianesimo della prova apologetica (la prova dedotta dall'antichità) apparve come un pagano ed un giudeo nel medesimo tempo (vedi i miei *texte und unters.* I, 3, p. 68; le antitesi di Marcione diven-

Digitized by Google

nero importantissime e servirono parecchio agli attacchi dei pagani e dei manichei contro il cristianesimo). Perchè rappresentò i dodici apostoli come testimonii immeritevoli di fede, apparve come il peggiore ed il più svergognato degli eretici. Per ultimo, perchè riuscì a fare tanti aderenti, e riuscì a fondare una chiesa, apparve come un lupo rapace (Giustino, Rodone), e la sua chiesa come una chiesa spuria. (Tertull. *adv. Marc.* IV, 5). I Padri della Chiesa attaccarono in Marcione particolarmente ciò che attaccarono in tutti gli eretici gnostici, ma quivi l'errore si era rivelato in una forma ancor peggiore. Essi molto appresero nel combattere Marcione (vedi il Libro II). Per esempio, l'interpretazione da essi data della *regula fidei* e del Nuovo Testamento ricevette nella chiesa una tinta direttamente antimarcionita. Ma ci fu una cosa che non riuscirono ad apprendere da lui, ed era il modo con cui far si che il cristianesimo divenisse un sistema filosofico. Egli non fondò un sistema di questo genere, ma diede un concetto fondamentale molto chiaro, basato sui documenti storici, del cristianesimo considerato come religione destinata a redimere il mondo.

Letteratura.

Tutti gli scritti anti-eretici della chiesa primitiva, ma specialmente Giustino, *Apol.* I, 26, 58; Iren. I, 27; Tertull. *Adv. Marc.* IV; *de Praescr.*; Ippol. *philos.*; Adamant. *de recta in deum fide;* Epifan. H. 42; Ephr. Syr.; Esnik. I tentativi fatti negli anni addietro per restituire il vangelo marcionita e l'Apostolicum sono stati resi antiquati dallo Zahn, *Kanonsgeschichte,* l. c. Hahn (Regimonti, 1823) ha tentato la restituzione delle antitesi. Noi tedeschi manchiamo ancora di una monografia su Marcione (vedi tutta la descrizione dello gnosticismo fatta dallo Zahn col suo *Excursus,* l. c.). Hilgenfeld, *ketzergeschichte,* p. 316 e seg. 522 e seg.; cfr. la mia opera,

Digitized by Google

zur quellenkritik des gnosticismus, 1873; de apellis gnosis monarchia, 1874; Beiträge Z. Gesch. der Marcionitischen kirchen (Ztschr. f. Wiss. Theol. 1876). Marcion's, *Commentar zum evangelium (Ztschr. f. k. G. Bd. IV, 4). Apelles syllogismen* in *texte und unters. VI,* H. 3 Zahn, *Die dialoge des Adamantius* nella *Ztschr. f. K. Gesch.* IX, p. 193 e seg. Meyboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leiden, 1888.

Digitized by Google

CAPITOLO VI.

Appendice I: il cristianesimo giudaico, ossia dei cristiani provenienti dal giudaismo.

SOMMARIO. — 1. Condizioni generali per lo sviluppo del cristianesimo giudaico. — 2. Cristianesimo giudaico e chiesa cattolica, carattere insignificante del cristianesimo giudaico, « giudaizzante », nel cattolicismo. — Documenti addotti dal cristianesimo giudaico (apocalisse di Giovanni, atti degli apostoli, epistola agli ebrei, Hegesippo). — Storia del cristianesimo giudaico. — La testimonianza di Giustino, di Celso, di Ireneo ed Origene, di Eusebio e Girolamo. — Il cristianesimo gnostico giudaico. — Gli Elkasaiti e gli Ebioniti di Epifanio. — Valore delle Ricognizioni pseudo-clementine e delle omelie, loro mancanza di significato per ciò che riguarda la questione della genesi del cattolicismo e della sua dottrina.

In *origine* parve che il cristianesimo vero e proprio fosse il cristianesimo giudaico, ossia il giudaismo cristiano: parve che il cristianesimo avesse ad essere la creazione di una religione universale sul terreno dell'Antico Testamento. Per ciò, fino a che non si fu ellenizzato per completo, la qual cosa non si verificò mai nella sua interezza, esso conservò qualche cosa dei suoi lineamenti giudaici che ebbe in principio. Il Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe, veniva considerato come il Padre di Gesù Cristo. L'Antico Testamento era la fonte autorevole della rivelazione, e le speranze del futuro erano basate sulle speranze giudaiche. Ciò che il cristianesimo aveva ereditato dal Giudaismo si appalesò anche nel suolo del cristianesimo gentile, ora più debole ed ora più chiaro, a seconda che il metodo filosofico di pensiero prevaleva

Digitized by Google

oppure veniva a cadere in seconda linea (1). Colui il quale volesse descrivere l'apparizione dell'eredità giudaica, ossia dell'Antico Testamento, in seno alla fede cristiana, considerata semplicemente come fede religiosa, servendosi del nome di cristianesimo giudaico, ed incominciando da un punto scelto in modo perfettamente arbitrario, punto che andrebbe soggetto a mutazioni, a seconda della volontà di colui che l'ha scelto, costui, dico, sceglierebbe un metodo che lo indurrebbe necessariamente in errore; la qual cosa è avvenuta assai spesso ed in non lievi dimensioni. Imperocchè questa denominazione fa comparire il cristianesimo in modo che l'elemento giudaico viene a sembrare fosse semplicemente accidentale, mentre, in quella vece, è piuttosto il caso di dire che tutto quanto il cristianesimo, per quel tanto che nulla di alieno è stato

(1) L'atteggiamento della « Dottrina dei Dodici Apostoli », libro da poco scoperto, è eminentemente universalistico, ed ostile al giudaismo considerato come nazione, ma ci addita un cristianesimo che non aveva ancora affatto subita l'influenza dell'elemento filosofico. L'impressione prodotta da questo fatto ha indotto alcuni studiosi a considerare il trattato come un documento del cristianesimo giudaico. In quella vece, si deve dire, piuttosto, che l'atteggiamento della Didache è l'atteggiamento ordinario del cristianesimo universalistico primitivo sul terreno del mondo greco romano. Se consideriamo questo cristianesimo come cristianesimo giudaico, e quindi questo atteggiamento come se fosse un atteggiamento cristiano giudaico, allora dal significato che siamo costretti ad attribuire ai termini di « cristiano » e di « gentile cristiano » tacitamente veniamo a legittimare un indefinito ed indefinibile aggregato di idee greche, unito ad un elemento specificamente paolino, come se fosse il cristianesimo primitivo e questo è forse il risultato, non voluto, no, ma pure implicito, che viene a scaturire dall'uso di una falsa terminologia. Ciò posto, se noi consideriamo come cristiano giudaici degli scritti, quali sarebbero l'Epistola di Giacomo, ed il Pastore di Herma, con ciò veniamo a ridurre tutto quanto il cristianesimo primitivo, il quale è la creazione di una religione universale sul terreno del giudaismo, al caso affatto speciale di una religione indefinibile. Lo stesso viene allora ad apparire come uno dei particolari valori di una grandezza perfettamente indeterminata. L'Hilgenfeld (*Judenthum und Judenchristenthum*, 1886; cfr. pure *Ztschr. F. Wiss. Theol.* 1886, H. 4) sostiene un'altra concezione del cristianesimo giudaico che si trova in aperta opposizione con quella esposta più sopra. Zahn. *Gesch. Des N. T.* — *Lich. Kanons*, p. 668 e seg. emette ancora una veduta diversa da ambedue queste.

Digitized by Google

in esso inserito, viene ad apparire come la religione di Israele, perfezionata e spiritualizzata. Perciò non si può parlare di cristianesimo giudaico là dove si vede che qualche comunità cristiana, anche se di origine gentile, dice di essere il vero Israele, il popolo delle dodici tribù, la posterità di Abramo; giacchè questa allusione, questo trasferimento di titoli, ha le sue scaturigini là, nelle pretese d'origine del cristianesimo ed il dimenticarlo equivale ad emettere una concezione che è perfettamente aliena dall'argomento. Alla stessa stregua non si possono chiamare col nome di giudaico-cristiani quel cumulo di potenti e realistiche speranze intorno al futuro, che a poco a poco vennero represse nel corso del secondo e del terzo secolo. Queste si possono descrivere come giudaiche o come cristiane; ma si deve rigettare per completo la designazione di « giudaico-cristiane ». Imperocchè ingenerano una impressione falsa di ciò che può essere il diritto storico di queste speranze in seno al cristianesimo. Le idee escatologiche di Papia non erano giudaico cristiane, ma giudaiche; mentre, da un altro lato, quelle di Origene non erano pagane-cristiane, ma essenzialmente greche. Quei cristiani che scorsero in Gesù l'uomo eletto da Dio e ripieno di Spirito Santo, pensavano del redentore non alla maniera giudaico-cristiana, ma cristiana. Quelli dell'Asia Minore che se ne stavano strettamente attaccati al quattordicesimo giorno del mese di nisan per la celebrazione della Pasqua, non erano sotto l'influenza di un cumulo di considerazioni giudaico-cristiane, ma cristiane o dell'Antico Testamento. L'autore della « *dottrina degli apostoli* » che ai profeti cristiani ha trasferiti i diritti che avevano i sacerdoti dell'Antico Testamento alle primizie dei frutti della terra, con questa trasmissione si addimostrò non giudeo-cristiano, ma cristiano. Quivi non si può stabilire nessun limite fisso; imperocchè il cristianesimo si impossessò di tutto quanto il giudaismo in quanto religione, e perciò si deve dire essere un concetto storico perfettamente arbitrario quello che considera questa appropriazione fatta dal cristianesimo della religione dell'An-

Digitized by Google

tico Testamento, non come un'appropriazione cristiana, ma giudaico cristiana, qualunque sia il punto di vista dal quale pigli le mosse. Ovunque l'universalismo del cristianesimo non sia stato violato in favore della nazionalità giudaica, quivi dobbiamo riconoscere che l'appropriazione della religione dell'Antico Testamento fu cristiana. Perciò questo procedimento potè verificarsi in maniera al tutto spontanea in seno al cristianesimo, come in realtà avvenne.

2. — Ma vi ha di più; imperocchè la religione giudaica è religione eminentemente nazionale, ed il cristianesimo spezzò i vincoli della nazionalità, quantunque ciò non avvenisse per tutti coloro che riconobbero Gesù come Messia. E questo è il motivo per cui si potrebbe considerare come legittima l'introduzione della denominazione di « Cristianesimo giudaico » (1). Questo termine si può applicare esclusivamente a quei cristiani che, in realtà, mantennero in tutta la loro estensione, od almeno in una certa qual misura, anche se in grado minimo, le forme politiche e nazionali del giudaismo, e l'osservanza della legge mosaica presa alla lettera, come se si fosse trattato di cosa essenziale al cristianesimo, per lo meno al cristianesimo di coloro che erano nati Giudei, oppure che, quantunque rigettassero queste forme, pure anche in seno al cristianesimo menavano vanto di questa loro prerogativa di esser nati ebrei (Clem. Homil. XI, 26: ean o allòfulos ton nomon praxe Joudaios estin, me praxas de Ellen; « se lo straniero osserva la legge è un ebreo, ma se non l'osserva è un greco » (2). A questo cristianesimo giudaico si oppone, non il cristianesimo gentile, ma semplicemente la religione cristiana, in quanto viene concepita come una religione universalistica ed antinazionale nel senso stretto

(1) Od anche Ebionitismo; le due designazioni si possono usare come sinonime

(2) Quanto più nella letteratura della chiesa i contrassegni in forza dei quali si può distinguere il cristianesimo giudaico sono stati esposti di rado, tanto maggior valore vengono ad acquistare quegli scritti in cui si trovano. Dobbiamo accennare sopra tutto al Diestel, *Geschichte Des A. T. in der Christl. Kirche*, p. 44 nota 7.

Digitized by Google

della parola (*Presupp.* § 3), e cioè, il corpo principale della cristianità in quanto si è liberato dalle pastoie del giudaismo considerato come religione strettamente nazionale (1).

Nessuna meraviglia, quindi, che questo cristianesimo giudaico andasse soggetto a tutte le vicissitudini alle quali andò soggetta la posizione sì interna che esterna del giudaismo di quell'epoca; e cioè, nessuna meraviglia che in seno allo stesso si andassero manifestando un cumulo di tendenze diverse, a seconda della diversità delle tendenze (o meglio disintegrazioni) che si andarono rivelando in seno al giudaismo di quell'epoca. Fatta una sola eccezione, quella del cristianesimo giudaico farisaico, è pure perfettamente naturale che tutte le altre tendenze convivessero parallelamente in quel sistema che venne ad apparire nella grande cristianità anti-giudaica. Quelle si distinsero da queste, solamente in forza dell'elemento sociale e politico, e cioè in forza dell'elemento nazionale. Inoltre, essi furono esposti a subire le stesse influenze dal di fuori, come la sinagoga e la cristianità più in grande, fino a che l'isolamento al quale il giudaismo, come nazione, venne condannato da una serie di tremendi rovesci politici, fu per loro fatale. Perciò accanto ai cristiani di origine giudaico farisaica, si riscontrano degli asceti di ogni genere, i quali vennero raggiunti da tutti coloro sui quali la sapienza religiosa orientale e la filosofia greca avevano finito per imporre trionfalmente il giogo della loro influenza.

---

(1) Vedi *Theol. Lit. Ztg.* 1883, col. 409, per ciò che riguarda il tentativo fatto dallo Joël di dimostrare che tutto quanto il cristianesimo, verso la fine del primo secolo, era un cristianesimo strettamente giudaico, dimostrando in tal modo come in quel turno di tempo giudei e cristiani fra di loro fraternizzassero (« *Blicke in die Religionsgesch* ». 2 Abth. 1883). Non è cosa del tutto improbabile che dei cristiani come Giacomo, i quali vivevano in istretto accordo colla legge, fossero rispettati anche dal partito farisaico nel periodo di tempo che precedette la distruzione di Gerusalemme. Ma questo caso eccezionale non si potrà mai innalzare al grado di regola generale. Vediamo da Epifanio, H. 29, 9, e dal Talmud quale fosse il costume in un periodo di tempo più recente.

Digitized by Google

Nel primo secolo, questi cristiani giudaici costituivano l'assoluta maggioranza nella Palestina e probabilmente anche nelle provincie circonvicine. Ma se ne trovavano pure qua e là per tutto l'occidente.

Ciò posto, la grande questione che resta a risolversi consiste in questo, se tale cristianesimo giudaico, preso nel suo complesso, ossia in talune delle tendenze sue predominanti, fu un fattore dello sviluppo del cristianesimo verso il cattolicismo. Questa questione va risolta in senso negativo, e ciò tanto in riguardo della storia del dogma, quanto in riguardo della storia politica della chiesa. Dal punto di vista della storia universale del cristianesimo, queste comunità cristiano giudaiche vengono ad apparire in qualità di semplici organizzazioni rudimentarie, che ora e sempre, in quanto sono oggetto di curiosità, attirarono l'attenzione del corpo principale della cristianità in Oriente, si, ma che non furono mai in grado di esercitare su di esso un'importante influenza, precisamente in forza dell'elemento nazionale che contenevano.

I cristiani giudaici non ebbero nessuna parte considerevole nella controversia gnostica, in quella controversia che fa epoca nella storia della chiesa, in quel conflitto di idee che sorse nel seno della grande cristianità intorno alla questione decisiva se e fino a qual punto il Vecchio Testamento potesse restare alla base del cristianesimo, e ciò quantunque anch'essi non si sentissero meno degli altri preoccupati di tale questione (1). L'esito finale di questo conflitto che si dichiarò in favore di coloro i quali ricono-

(1) C'erano dei giudei cristiani i quali rappresentavano la posizione della grande chiesa di fronte alla religione dell'Antico Testamento, e c'erano, poi, di quelli i quali criticavano l'Antico Testamento alla pari dei gnostici. Per ciò che riguarda il cristianesimo giudaico, possiamo ricordare questa loro contesa come una contesa interna, quale sarebbe stata quella scoppiata tra i Padri della chiesa ed i Gnostici (Marcione). Può darsi benissimo che tra gli gnostici giudeo-cristiani e gli gnostici non a tipo nazionale giudaico, in Siria e nell'Asia minore, corressero delle relazioni, quantunque noi a questo proposito siamo completamente all'oscuro.

Digitized by Google

scevano come l'Antico Testamento in tutta la sua estensione era una rivelazione del Dio dei cristiani, ed asserivano che tra il cristianesimo e la religione dell'Antico Testamento passava la più stretta connessione, fu talmente poco, e talmente lieve fu il risultato di una qualunque influenza esercitata dal cristianesimo giudaico, che l'esistenza di quest'ultimo non avrebbe fatto altro che rendere quella vittoria assai più difficile, a meno che lo stesso fosse venuto ad occupare un posto di second'ordine, come se si fosse trattato di un fenomeno di nessuna importanza (1). E difatti si trattava di un fenomeno perfettamente insignificante; questo rimane dimostrato non solamente dalle scarse polemiche dei padri della chiesa a questo proposito, ma probabilmente ancor più dal loro silenzio e dall'importanza affatto nuova che il rimprovero di giudaismo venne ad acquistare in seno alla cristianità a partire dalla metà del secondo secolo. Man mano che l'Antico Testamento, in opposizione allo gnosticismo, diveniva un possesso sempre più cosciente ed accreditato della chiesa, ed al tempo stesso, in conseguenza della continua naturalizzazione del cristianesimo nel mondo, il bisogno di avere delle regole, delle norme fisse, delle leggi obbligatorie, ecc., si fece sempre più sentire ed, allora, divenne perfettamente naturale il servirsi dell'Antico Testamento a mo' di codice che conteneva queste leggi indispensabili. Questo lavorio era senza dubbio ben lungi dall'atteggiamento antigiudaico delle origini, perchè dal libro nulla venne preso che rivestisse un carattere nazionale, ed a ciò che veniva preso da esso si dava una specie di interpretazione spirituale. Si direbbe assai meglio che « l'apostasia » stava semplicemente nei mutati bisogni.

Ma, ora, ognuno può abbastanza facilmente vedere come il rim-

(1) Dalla semplice esistenza dei cristiani giudaici, quei cristiani che rigettavano l'Antico Testamento potevano benissimo arguire contro il corpo principale della cristianità e porre allo stesso il seguente dilemma: O cristiani giudaici oppure Marcioniti. Ma ancor più logico sarebbe stato il dilemma: o Gindei, oppure cristiani Marcioniti.

Digitized by Google

provero di essere dei « giudaizzanti » venisse appioppato a quei partiti della chiesa ai quali non piacesse per una qualunque ragione questo genere di progressiva legislazione (1), ed inoltre come, per converso, lo stesso rimprovero venisse fatto a quei cristiani che ostacolavano il progresso dell'ellenizzazione del cristianesimo, per ciò che riguarda, per esempio, la dottrina intorno a Dio, all'escatologia, alla cristologia, ecc. (2).

Ma mentre, da un lato, viene a sorgere questo rimprovero, si scorge subito ed abbastanza facilmente come lo stesso in nessun

---

(1) Così i Montanisti e gli Antimontanisti si rimproveravano vicendevolmente di essere dei giudaizzanti (vedi gli scritti montanistici di Tertulliano). Precisamente in questo modo i compromessi intervenuti intorno al culto ed all'organizzazione, che si andavano sviluppando in maniera ognor più ricca, venivano descritti come giudaizzanti dai partiti più liberi, perchè facevano appello all'Antico Testamento, quantunque, per quanto può riguardare il loro contenuto, essi col giudaismo avessero ben poco di comune. Ma l'abitudine di appellare all'Antico Testamento ed alla sua autorità ogniqualvolta si trattasse di stabilire delle regole rese necessarie dalle circostanze, non era forse antica quanto il cristianesimo stesso? Noi possiamo ben dire contro chi fosse diretto il perduto trattato di Clemente d'Alessandria « Kanon ekklesiastikos e pros tous Ioudaizontas » (Euseb. H. E. VI, 13, 3). Ma siccome leggiamo, *Strom.* VI, 15, 125, che le sacre scritture si debbono esporre secondo l'ekklesiastikos kanon e poscia di questo canone troviamo la seguente definizione: kanon de ekklesiastikos è sunodia kai sumfonia nomou te kai profeton te kata ten tou kuriou parousian paradidomene diateke, così possiamo congetturare che i giudaizzanti fossero quei cristiani i quali, per principio ed in modo abbastanza ampio, si opponevano all'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento. Dobbiamo, quindi, pensare od ai cristiani marcioniti, oppure ai Chiliastici, ossia a quegli antichi cristiani i quali, verso la metà del secolo terzo, erano ancora assai numerosi in Egitto (vedi Dionys. Alex. in Euseb., H. E. VII, 24). Nel primo caso, il titolo del trattato sarebbe paradossastico. Ma, probabilmente, il trattato si riferisce ai Quarto-decimani, quantunque l'espressione kanon ekklesiastikos venga ad apparire per loro troppo forte (vedi, però, Orig. Comm. in Matth. n. 76, ed. Delarne, III, p. 895). Può darsi benissimo che Clemente avesse avuto dinanzi agli occhi de' giudei cristiani. Vedi Zahn, *Forschungen*, vol. III, p. 37.

(2) Dei casi di questo genere, fino al secolo quinto, ne capitavano ovunque, e sono così numerosi che non ritengo affatto necessario il fermarmi a citarne qualcuno. Possiamo solo accennare al fatto che tanto i più antichi quanto i più recenti avversarii della cristologia nestoriana la descrivevano come ebionitica.

Digitized by Google

luogo presentasse una qualunque connessione tra coloro che portavano il nome di cristiani giudaizzanti e gli Ebioniti. Se subito gli uni e gli altri vennero identificati, questo costituisce una prova che ormai non si conosceva più l'Ebionitismo. Imperocchè il cristianesimo giudaizzante che poteva ancora esistere in seno al cattolicismo, il quale si andava manifestando, da un lato, nella fissazione di un diritto ceremoniale cattolico (culto, costituzione, ecc.) e, da un altro, nella tenacia con cui si aggrappava alle forme meno ellenizzate della fede e delle speranze annesse alla fede, nulla ha ormai più di comune con quel cristianesimo della nazione giudaica, che pretendeva restringere in qualche modo il cristianesimo a questa nazione stessa. Solamente delle speculazioni che non tengano alcun conto della storia possono affermare che il cattolicismo divenne ognor più un cristianesimo giudaico. Ma l'osservazione storica, la quale si occupa solo delle qualità concrete, non riesce a scoprire nel cattolicismo, accanto al cristianesimo, nessun elemento che si possa considerare come un elemento cristiano giudaico. Essa osserva solo una progressiva ellenizzazione, e, in forza di questa, una legislazione spirituale progressiva che va traendo profitto da quanto è contenuto nell'Antico Testamento, un lavorio che procede per secoli seguendo quegli stessi metodi di cui la grande chiesa cristiana si era servita fin dapprincipio (2). Il bril-

(1) Oppure si tratta di quegli ebioniti cristiani d'occidente i quali, ancora nel quarto secolo, si aggrappavano alle speranze chiliastiche quant'altre mai veristiche, e che, in realtà, in queste facevano consistere tutto quanto il loro cristianesimo.

(2) L'ellenizzazione del cristianesimo venne di mano in mano aumentando sempre più l'uso dell'Antico Testamento; giacchè, stando ai principii del cattolicismo, ogni nuovo articolo che viene a far parte del sistema della chiesa si deve poter provare che scaturisce dalla rivelazione. Ma, in linea generale, questa attestazione si poteva solo raccogliere dall'Antico Testamento, poichè quivi solamente la religione viene ad apparire sotto la forma ormai fissa di una civile comunità. Ora, i bisogni di una civile società, sopra tutto per ciò che riguarda l'esistenza di leggi fisse ed esterne, a poco a poco si fecero talmente forti, in seno alla chiesa, da richiedere delle regole cerimoniali palpabili. Ma non si può negare che, a partire da

Digitized by Google

lante tentativo fatto dal Baur di spiegare il cattolicismo col farlo diventare un prodotto del reciproco conflitto e delle reciproche influenze neutralizzanti del cristianesimo giudaico e del cristianesimo gentile, (l'ultimo dei quali, a detta del Baur, equivarrebbe precisamente al paolinismo) si occupa semplicemente di due fattori, uno dei quali non possiede affatto alcun significato, e l'altro, per ciò che riguarda la formazione della chiesa cattolica, esercitò un'influenza soltanto indiretta. In questa direzione, l'influenza di Paolo si esaurì nello sforzo da lui fatto per attuare l'universalismo della religione cristiana, giacchè le basi di questo movimento erano state

---

una cert'epoca, prima col mezzo del romanzo delle Apostoliche Costituzioni (vedi la edizione della Didache da me fatta, *Prolegg.* p. 239), e poscia anche senza questo romanzo, ma, però, non ancora in tesi generale, e senza riserve, le regole cerimoniali vennero estratte puramente e semplicemente dall'Antico Testamento. Ma questa trasposizione (vedi Lib. II) avvenne solamente in un'epoca in riguardo della quale non si può più parlare di una qualunque influenza del cristianesimo giudaico. Inoltre, questa trasposizione si è sempre addimostrata cattolica per il fatto che essa non venne punto a mitigare il tradizionale anti-giudaismo. Che anzi essa raggiunse il suo pieno sviluppo solamente ai tempi di Costantino. Per ultimo, non bisogna trascurare il fatto che in tutti i varii periodi dell'antichità vi furono delle chiese provinciali le quali si trovarono, più delle altre, esposte a subire le influenze giudaiche, sopra tutto in Oriente e nell'Arabia, e perciò si trovarono assai più delle altre minacciate di essere giudaizzate, o di apostatare al giudaismo, e che anche al giorno d'oggi talune chiese orientali conservano non pochi contrassegni di aver subite un tempo le influenze giudaiche (vedi Serapione in Euseb. H. E. VI, 12, I, Martyr. Pion., Epifan. *De mens. et Pond.* 15, 18; il mio *Texte und Unters.* I, 3, p. 73, ed il Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, part. 3, p. 197; non sembra veramente che le discussioni coi giudei fossero molto comuni, però, vedi Tertull. *Adv. Jud.* ed Orig. *C. Cels.* 1, 45, 49, 55; 11, 31. Anche Clemente presenta non poche obbiezioni provenienti da Giudei). Questo cristianesimo giudaico, se così possiamo chiamarlo, in alcune regioni dell'Oriente si era ito sviluppando in base ad una influenza immediata esercitata dal giudaismo sul cattolicismo, ma non si potrebbe, però, confondere con quel cristianesimo giudaico che rappresenta la forma più originale in cui il cristianesimo è riuscito a realizzarsi. Questo non fu per molto tempo in grado di esercitare la sua influenza sul cristianesimo che era riuscito a sbarazzarsi degli impacci del nazionalismo giudaico per ciò che riguarda i tentativi futili fatti, (vedi più sotto), a quella guisa che la buccia protettrice del nuovo getto non possiede più per quest'ultimo alcun significato.

Digitized by Google

gettate da uno di lui assai più grande, e Paolo non potè da solo tradurlo tutto in atto. Considerato da questo elevato orizzonte, il cattolicismo si sviluppò certamente mediante una serie di conflitti e di compromessi, ma non mediante una serie di conflitti e di compromessi coll'Ebiotismo, il quale, per ciò che riguarda i suoi intenti e le sue finalità ultime, era stato messo per completo da un canto, sino a partire dal primo secolo; il cattolicismo fu il risultato di un conflitto tra il cristianesimo e le varie potenze del mondo nel quale era chiamato a vivere, conflitto che si risolse in favore della natura peculiare della quale era dotato in quanto era una religione basata sull'Antico Testamento. Su questa base vennero combattute quelle battaglie che furono altrettanti trionfi, ma su questa base vennero pure fatti quei compromessi che vengono a caratterizzare l'essenza del cattolicismo in quanto chiesa ed in quanto dottrina (1).

---

(1) Quella che passa sotto il nome di fisonomia « legale » ognor crescente del cristianesimo gentile e della chiesa cattolica si trova ad essere condizionata dalla sua origine, in quanto che la sua teoria si trova radicata in quel giudaismo che venne spiritualizzato dall'influenza ellenica. A quella guisa che la concezione paolina della legge non riuscì mai a pigliar piede in modo efficace, ed una critica della religione dell'Antico Testamento, che è precisamente una legge, nè venne compresa nè riuscì a diffondersi molto in seno alla cristianità — non vennero criticate le forme, ma solo il contenuto spirituale — così la teoria secondo la quale il cristianesimo sarebbe una legge promessa e spirituale, si deve considerare come una teoria primitiva. Tra la legge spirituale e la legge nazionale stanno le leggi cerimoniali che, senza essere interpetrate spiritualmente, si possono considerare come immuni da una interpretazione nazionale. Non si può negare che le comunità cristiane gentili e la chiesa cattolica incipiente andassero assai caute e riservate nell'adozione di queste leggi dell'Antico Testamento, e che la chiesa più recente non facesse uso della medesima cautela. Ma anche qui non è che questione di grado, giacchè di un'adozione di questo genere si riscontrano molti esempi nel periodo più antico della cristianità. Quest'ultima non aveva motivo alcuno di affrettarsi ad utilizzare l'Antico Testamento per tutto quel tempo che non ebbe una polizia esterna od interna, od anche per tutto quel tempo in cui la stessa si trovava allo stato embrionale. Anche qui il fattore decisivo sta nell'entusiasmo e non nella variabilità delle teorie. La base di queste venne apprestata fin dapprincipio. Ma quando

Digitized by Google

Perciò, assolutamente parlando, la storia del cristianesimo giudaico e delle sue dottrine non appartiene punto alla storia del dogma. Sopra tutto, perchè la distinzione originale che passa tra il cristianesimo giudaico ed il corpo principale della chiesa sta, per ciò che riguarda il principio, non nella dottrina, ma nella polizia. Però sarà bene darne un breve cenno, innanzi tutto, perchè le opinioni emesse dai maestri di questa chiesa sul cristianesimo giudaico vengono a gettare un fascio di luce sul punto di vista dal quale essi pigliavano le mosse, poi perchè, ancora verso la metà del secondo secolo, i cristiani giudei erano ancora assai numerosi e pare indubitato che costituissero la grande maggioranza dei credenti in Palestina (1), e, finalmente, anche perchè il tentativo fatto dal cristianesimo giudaico di trascinare sulla sua strada i gentili che si convertivano al cristianesimo, per quanto non fosse coronato di successo, pure continuò fin verso la metà del secolo terzo (2).

---

si tratti di una comunità di individui che si trovi sotto l'influenza dell'eccitazione spirituale, questa viene a costruire su quella base qualche cosa di ben diverso da un'associazione che si proponga di organizzare se stessa ed affermarsi come organizzazione sulla terra. (A questo proposito è particolarmente istruttiva la storia della Domenica; vedi Zahn, *Gesch. des Sonntags*, 1878, nonchè la storia della disciplina del digiuno, vedi Linsenmayr, *Entwickelung der Kirchl. Fastendisciplin* 1877, e *Die Abgabe des Zehnten*. In linea generale, vedi Ritschl, *Entstehung der Altkath. Kirche*, 2 Ed. pp. 312 e seg. 331 e seg. 1 Cor IX, 9, a cui si può pure accennare).

(1) Giustin. *Apol.* I, 53, *Dial.* 47 ; Euseb. H. E. IV, 5 ; Sulpic. Sev. *Histor. Sacr.* 11, 31 ; Cirill., *Catech.* XIV, 15. Importanti testimonianze in Origene, Eusebio, Epifanio, e Girolamo.

(2) Nessun scritto cristiano giudaico è arrivato fino a noi, nemmeno del periodo più antico; giacchè l'Apocalisse di Giovanni che rappresenta i Giudei come se fossero una sinagoga di Satana non è un libro cristiano giudaico (III, 9 sopratutto mostra che l'Autore conosce un solo patto con Dio, e cioè quello dei cristiani). Delle fonti cristiano giudaiche stanno alla base dei nostri vangeli sinottici, ma non una delle stesse, nella sua forma attuale, la si può considerare come uno scritto cristiano giudaico. Gli Atti degli Apostoli sono così poco uno scritto giudaico cristiano, ed il loro autore pare ignorare in modo tale il cristianesimo giudaico, od almeno pare così poco a giorno dello stesso, che per lui la legge giudaica spiritua-

Digitized by Google

Giustino attesta l'esistenza di cristiani giudei, e fa distinzione fra coloro che pretendevano di imporre l'osservanza della legge anche ai cristiani giudei, rifiutandosi di avere dimestichezza con

---

lizzata, ossia il giudaismo in quanto religione che egli connette il più strettamente che per lui si possa col cristianesimo, rappresenta un fattore già distaccato per completo dal popolo giudaico (vedi Overbeck, *Commentar Z. Apostelgesch.* e la sua discussione in *Ztschr. F. Wiss. Theol.* 1872, p. 305 e seg.). Qualora lo misuriamo alla stregua della teologia paolina, noi, coll'Overbeck, possiamo dire del cristianesimo gentile, quale si trova rappresentato dagli Atti degli Apostoli, che esso possiede già il germe del giudaismo e rappresenta una decadenza del paolinismo; ma queste espressioni non sono esatte, perchè pare per lo meno che esse vogliano fare del paolinismo la forma d'origine del cristianesimo gentile. Ma siccome questo non si può nè provare nè credere, così l'atteggiamento religioso dell'autore degli Atti degli Apostoli si deve ritenere che in seno alla cristianità fosse antichissimo. L'elemento giudaico non venne introdotto nel cristianesimo gentile per la prima volta dagli avversarii di Paolo, i quali, infatti, l'avrebbero veramente introdotto in senso nazionale, e quindi non c'è nemmeno nulla che possa indurre all'ipotesi che l'idea che dell'Antico Testamento e della legge si aveva fra i cristiani gentili venisse concepita come il risultato degli sforzi di Paolo e dei suoi avversarii, giacchè l'effetto che sarebbe venuto a scaturire da questo cozzo di due forze divergenti sarebbe stato perfettamente nullo, oppure non avrebbe fatto altro che corroborare maggiormente la tesi cristiano-giudaica. L'elemento giudaico, e cioè, l'accettazione completa della religione giudaica *sub specie aeternitatis et Christi*, è semplicemente il cristianesimo d'origine dei cristiani gentili stessi, considerato teoricamente. Contrariamente alla sua propria intenzione, Paolo si trovò costretto a trascinare i suoi convertiti a questo cristianesimo, giacchè, in seno all'impero romano, il « tempo era maturo » solamente per un cristianesimo di questo genere. Gli Atti degli Apostoli stanno a testimoniare eloquentemente le gravi difficoltà che, date quelle circostanze, ostacolavano la via ad una comprensione storica dei cristiani gentili di fronte all'opera ed alla teologia di Paolo. Nemmeno l'Epistola agli Ebrei è uno scritto giudaico cristiano; ma a questo documento va connesso uno stato particolare di cose. Giacchè, per un verso, l'autore ed i suoi lettori sono liberi dalle pastoie della legge, una interpretazione spirituale vien data della religione dell'Antico Testamento, la quale viene ad apparire come glorificata e completata nell'opera del Cristo, e non vi si fa menzione alcuna di una qualunque prerogativa particolare del popolo di Israele. Però, e per un'altro verso, per il fatto che qui, come in Paolo, l'interpretazione spirituale è una interpretazione teologica, l'autore concede che il culto preso alla lettera, possedesse un significato temporaneo, e perciò colla sua critica egli conserva per il passato la religione dell'Antico Testamento, pur dichiarando che la stessa è stata posta perfettamente da un canto per il presente mediante la

Digitized by Google

coloro che non la osservassero, e coloro i quali ritenevano che la legge obbligasse solamente quei cristiani che eran venuti al cristianesimo, si, ma erano ebrei di nascita, i quali non si rifiutavano

---

perfezione apportata da Cristo. Tuttavia, la teologia dell'autore considera ogni cosa sotto il punto di vista dell'ombra e della realtà, antitesi di cui si serve di preferenza anche Paolo, ma che in lui viene a svanire nell'antitesi della legge e della grazia. Questo metodo di pensiero che si può far risalire indietro fino ad un modo di considerare le cose che ebbe le sue scaturigini nel giudaismo cristiano, per il fatto che sembra voler distinguere tra l'antico ed il nuovo, tiene un luogo di mezzo tra la concezione della religione dell'Antico Testamento quale fu sostenuta da Paolo, e quella della comune dei cristiani gentili, quale si trova rappresentata da Barnaba. Infallantemente, l'autore dell'Epistola agli Ebrei è a conoscenza di un doppio Patto di Dio. Ma ambedue vengono rappresentati come se si trattasse di due stadii, di guisa che il secondo si trova basato per completo sul primo. Questo concetto poteva essere compreso assai più facilmente di quello che potesse esserlo il concetto paolino, dai cristiani gentili, e cioè, questi, fatte talune leggere modificazioni, potevano abbastanza facilmente riconoscerlo come loro proprio. Ma in principio anch'esso riuscì ad ottenere ben poco o nulla, e si fu solo nel conflitto coi Marcioniti che alcuni padri della chiesa avvanzarono delle idee che parevano avvicinarsi parecchio a quelle dell'Epistola agli Ebrei. Noi non possiamo dire con certezza se l'autore di questa Epistola era uno nato ebreo, oppure uno nato gentile — nel primo caso egli avrebbe di gran lunga sorpassato l'apostolo Paolo nella sua libertà dalle pastoie nazionali — ma, comunque possa essere, noi non possiamo riconoscere in esso un documento contenente una concezione che in seno al cristianesimo annetta ancora un certo qual valore alla nazionalità giudaica, ed anzi nemmeno un documento che stia a provare come una tale concezione fosse ancora pericolosa al tempo suo. In conseguenza, nel Nuovo Testamento noi non veniamo ad avere alcuna memoria giudaico-cristiana, a meno che questa la si ritrovi nelle Epistole Paoline. Ma, per ciò che riguarda la primitiva letteratura cristiana posta al di fuori del canone, i frammenti della grand'opera di Egesippo vengono ancor oggi da alcuni considerati come frammenti di opera cristiano-giudaica. Il Weizsäcker (Art. « *Hegesippus* » in Herzog's R. E. 2 Ed.) ha dimostrato quanto questa ipotesi fosse destituita di fondamento. Che Egesippo facesse parte del cristianesimo gentile appare certo in base alla testimonianza tutt'altro che equivoca che egli dà di se stesso. Se, come è improbabilissimo, noi fossimo costretti a riconoscere che egli rigettò Paolo, non avremmo a far altro che riportarci ad Eusebio, H. E. IV, 29, 5. (Seuerianoi blasfemountes Paulon ton apostolon atetousin autou tas epistolas mede tas praxeis ton apostolon katadechoumenoi, ma probabilmente i vangeli; perciò, codesti severiani, alla pari di Marcione, riconoscevano il vangelo di Luca, ma rigettavano gli atti degli apostoli), ed Origene C. *Cels.* V, 65: (eisi gar tines aireseis tas Pau-

Digitized by Google

di avere dimestichezza con quei cristiani venuti dal gentilesimo che non osservavano la legge. In qual modo questi ultimi potevano osservare la legge e con tutto ciò vivere in buona armonia, d'amore e d'accordo, con coloro che non erano giudei e non osservavano la legge? Ecco una questione che è restata oscura; ma è un fatto che Giustino riconosce costoro come compartecipi della salvezza cristiana e perciò come fratelli cristiani, quantunque tenga a dichiarare esservi dei cristiani i quali non condividevano questa sua larghezza di idee. Egli parla pure di quei gentili cristiani i quali si lasciavano persuadere dai giudei cristiani ad osservare la legge di Mosè, e confessa di non sentirsi perfettamente sicuro della salvezza di costoro.

Questo è quanto noi possiamo apprendere da Giustino (1), ma è abbastanza istruttivo. Innanzi tutto, veniamo ad accorgerci come non si tratti più di una questione di grandissima attualità: « qui Giustino rappresenta esclusivamente gli interessi di un cristianesi-

---

lou epistolas tou apostolou me prosiemenai osper Ebionaioi amfoterai kai oi kaloumenoi Scratetai). In conseguenza le uniche fonti di conoscenza che noi possediamo intorno al cristianesimo giudaico per il periodo post-paolino, sono costituite unicamente da quanto ne dicono i padri della chiesa ed alcune aggiunte frammentarie (vedi la collezione dei frammenti del vangelo ebionita e quella del vangelo secondo gli Ebrei in Hilgenfeld, *Nov. Test. Extra Can. Rec. fasc.*IV, Ed. 2, ed in Zahn, I, c. II, p, 642). Un poco meglio, sebbene ancora imperfettissimamente, conosciamo talune forme del cristianesimo sincretistico giudaico, dai Filosofumena di Ippolito e da quanto ne dice Epifanio, i quali, qui, più che quando si tratti di delineare il cristianesimo giudaico, si addimostrano ovunque riboccanti di incoerenze, perchè a questo proposito non possono copiare dai documenti originali, costretti come sono a servirsi di un cumulo di informi tradizioni che dovettero intercalare colle loro proprie osservazioni. Vedi più sotto, ove ci occupiamo più in *extenso* di un documento che viene considerato, anche nella forma sotto la quale è arrivato fino a noi, come un ricordo del cristianesimo giudaico, e cioè, le Pseudo-Clementine. Nulla ho a dire di quei frammenti di scritti, la origine giudaico-cristiana dei quali è controversa, in quanto che gli stessi possono essere degli scritti puramente e semplicemente giudaici.

(1) Per ciò che può riguardare le principali località in cui si trovavano dei giudei-cristiani, vedi Zahn, *Kanonsgesch.* II, p. 648 e seg.

Digitized by Google

mo gentile la stabilità del quale è ormai cosa assicurata ». Questo vuol dire tutt'al più che, nel suo dialogo, Giustino non ha di mira una particolare comunità cristiana, oppure le comunità di una data provincia, ma parla come parlerebbe uno che tiene dinanzi agli occhi tutta quanta la situazione della cristianità (1). Il semplice fatto che Giustino a tutta questa questione non ha creduto di dover dedicare altro che un solo capitolo dell'opera sua, ed il modo gentile con cui ne parla, sta a dimostrare che il fenomeno di cui egli intende occuparsi non è più un fenomeno di grande importanza per il corpo principale della cristianità. In secondo luogo, è degno di nota che Giustino nel cristianesimo giudaico distingue una doppia tendenza. Osserviamo questa doppia tendenza nell'epoca apostolica (*Presupp.* § 3); essa si era, perciò, conservata fino a quest'epoca. Per ultimo, non dobbiamo dimenticare la circostanza che, quale caratteristica del cristianesimo giudaico, egli adduce solo la ennomos politeia, « polizia legale ». Solo per incidenza egli parla di una divergenza di dottrina, ed anzi presuppone apertamente che le didagmata Christou, « gli insegnamenti o dottrine del Cristo », si riscontrino fra i gentili cristiani; conciossiachè egli considera quelli fra di loro che si addimostrano più liberali, come amici e fratelli (2).

Il fatto che anche allora vi erano dei giudeo-cristiani i quali qua e là procuravano di diffondere la ennomos politeia fra i cristiani gentili, è pure attestato da Giustino e da altri scrittori contemporanei (3). Ma non si hanno affatto delle prove che questa

(1) *Dialogo*, 47.

(2) E con tutto ciò è degno di nota che i cristiani che, stando al *Dialogo* 48, si rifiutavano d'ammettere la preesistenza del Cristo, e lo consideravano semplicemente come un uomo, vengono descritti come giudei cristiani. Nel passo in questione, stando alla mia recente comparazione del codice parigino, potremmo leggere: apo tou umeterou ghenous. Eppure Giustino non ritiene che questo sia un punto polemico di molta importanza.

(3) Il Pseudo-Barnaba è considerevolmente più antico di Giustino. Nella sua Epistola (4-6) egli ha di mira i cristiani gentili che sono stati convertiti dai giudei

Digitized by Google

propaganda avesse assunto grandi proporzioni e godesse di una grande importanza. Anche Celso è a conoscenza di cristiani che vogliono vivere in conformità della legge mosaica (V, 61), ma ne parla solo una volta, e non fa di loro menzione alcuna in quei luoghi in cui va delineando ed attaccando il cristianesimo. Probabilmente da questo possiamo dedurre che egli li conobbe solo per averne sentito parlare, giacchè egli mette costoro nel novero delle numerose sette gnostiche. Qualora questo acuto osservatore li avesse

---

cristiani, quando pronunzia un rimprovero contro di coloro che dicono: oti a diateke ekeinon (i Giudei) kai emon (estin). Ma dall'Epistola non siamo in grado di raccogliere quali potessero essere le dimensioni del pericolo. Ignazio, in due delle sue Epistole (ad Magn. 8-10; ad Philad. 6, 9) combatte gli intrighi giudeo cristiani, e se ne occupa esclusivamente dal punto di vista del fatto che essi pretendevano di introdurre l'osservanza giudaica della legge. Egli li combatte servendosi di un'idea paolina (Magn. 8, I: ei gar mekri nun katà nomon, Ioudaismon Zomen omologoumen charin me eiletenai, e con un'ipotesi di origine cristiano-gentile secondo la quale gli stessi profeti avrebbero già vissuto katà Christon. Codesti giudaizzanti vanno assolutamente distinti da quegli gnostici che Ignazio combatte altrove (contro Zahn Ignaz. V, Ant. p. 356). I pericoli che venivano a scaturire da questo cristianesimo giudaico non dovevano essere molto forti, anche se si considera Magn. II, I, come una frase. A Filadelfia esisteva una comunità giudaica molto attiva (Apoc. III, 9), e così quivi gli intrighi giudaici poterono continuare assai lungo tempo. A prima vista parrebbe cosa assai promettente a questo proposito, il vedere come nell'antico dialogo di Aristone di Pella un ebreo cristiano, Giasone, si trova in aperta opposizione con un giudeo alessandrino, Papiscus. Ma, come lo prova la storia di quel libricciolo, questo Giasone deve aver rappresentato essenzialmente la concezione che comunemente i cristiani avevano dell'Antico Testamento e delle relazioni che passano tra esso ed il Vangelo, e non la concezione che a questo riguardo ne avevano gli Ebioniti; cfr il mio *Texte und Unters.* I, 1, 2, p. 115; 1, 3, p. 115-130. Delle testimonianze che stiano a dimostrare delle apostasie verso il giudaismo se ne riscontrano solo di rado; vedi Serapione in Eusebio, H. E. VI, 12, il quale dedicò un libro ad un Domninus, ekpeptokota para ton tou diogmou kairon apo tes eis Christou pisteos epi ten Joudaiken etelotreskeian; vedi pure *Acta Pionii*, 13, 14. Stando ad Epifanio, *De mens. et ponder.* 14, 15, Aquila, il traduttore della Bibbia, era prima cristiano e poi si fece giudeo. Questo racconto è stato probabilmente derivato da Origene, e pure probabilmente è degno di fede. Similmente, secondo Epifanio, (l. c. 17, 18) Teodozione era prima un marcionita che poi si fece ebreo. Il passaggio dal Marcionismo al giudaismo non è del tutto incredibile, giacchè gli estremi si toccano.

Digitized by Google

realmente conosciuti, assai difficilmente si sarebbe indotto a trascurarli, anche se solamente si fosse imbattuto in un piccolo numero di essi (1). Ireneo mette gli Ebioniti nel novero delle scuole eretiche (2), ma dall'insieme della sua opera noi possiamo arguire che ai tempi suoi in occidente essi erano ormai quasi del tutto obliati (3). Ciò, però, non si verificava in Oriente. Quivi Origene li conobbe.

---

(1) Da C. *Cels.* II, 1-3, si può arguire che Celso assai difficilmente conobbe dei giudei cristiani.

(2) Iren. 26, 2: III, II, 7: III, 15, I, 21, 1: IV, 33, 4: V, 1, 3. In Ireneo per la prima volta riscontriamo il nome di Ebionæi, poveri. Probabilmente abbiamo il diritto di dire che questo nome venne dato ai cristiani di Gerusalemme fin dall'epoca apostolica, e cioè, essi lo applicarono a se stessi (poveri nel senso attribuito alla parola dai profeti e da Cristo, e cioè preparati ad esser ammessi a far parte del regno messianico). È assai discutibile se dobbiamo annettere un qualche valore a quanto dice Epifanio, H. 30, 17.

(3) Allorquando Ireneo, esponendo i punti per cui la chiesa si distingue dagli Ebioniti, dice che oltre all'osservanza della legge ed al rifiuto di riconoscere l'apostolo Paolo, questi ultimi negavano pure la divinità di Cristo ed il fatto dell'esser egli nato da una vergine e rigettavano il canone nel Nuovo Testamento, (eccettuato il vangelo di Matteo) questo non viene a provare se non che la formazione del dogma aveva fatto progressi nella chiesa. Quanto meno egli conosceva degli Ebioniti per osservazione personale, con altrettanta maggior fiducia questi venivano rappresentati come setta che rinnegava la divinità di Gesù e rigettavano il canone. La negazione della divinità di Cristo e della sua nascita da una vergine era considerata, sin dalla fine del secondo secolo, come l'eresia ebionitica per antonomasia, egli Ebioniti stessi venivano a comparire per i cristiani dell'occidente, che raccoglievano le loro informazioni esclusivamente dall'Oriente, come una setta simile a quelle degli gnostici, fondata da un miserabile a nome Ebione, allo scopo di porre la persona di Cristo allo stesso livello di tutti gli altri uomini. Si diceva pure, per incidenza, che questo Ebione avesse imposto ai suoi seguaci l'osservanza della circoncisione e del Sabato; ma questo già da lungo tempo non era più la cosa principale (vedi Tertull. *de Carne*, 14, 18, 24: *de Virg. Vel.* 6: *de praescr.* 10, 33; Ippolito, *Syntagm.* (Pseudo-Tertull. II; Filastrio, 37; Epifanio, H. 30); Ippolito, Philos. VII, 34. L'ultimo passo contiene l'affermazione assai istruttiva che Gesù per aver osservata la legge divenne il Cristo). Questo contegno dei cristiani dell'occidente sta a provare che essi non conoscevano già più delle comunità cristiano giudaiche. Dove si vede quanto sia strana la concezione dell'Hilgenfeld (*Ketzergesch.* p. 422), il quale si è servito di tutto lo zelo di cui poteva disporre per far rivivere l'Ebione dei Padri della Chiesa Occidentale.

Digitized by Google

Egli ne conobbe pure alcuni che ammettevano la nascita di Gesù da una vergine. Egli è abbastanza intelligente ed a giorno della storia per giudicare che gli Ebioniti non costituiscono una scuola, ma, nella loro qualità di credenti giudaici, sono i discendenti dei primitivi cristiani, ed infatti sembra che egli supponga come in ogni tempo tutti i convertiti giudei abbiano sempre praticata la legge dei Padri loro. Ma è ben lungi dal dare di loro un giudizio favorevole. Egli li considera come poco più di giudei (Joudaioi kai oi oligo diaferontes auton Ebionaioi, « Giudei ed Ebioniti che differiscono ben poco fra di loro »). Essi rifiutavano l'autorità di Paolo, e questo fatto veniva a distruggere il valore che andava annesso al fatto del riconoscer essi Gesù in qualità di Messia. Parrebbe che di cristiani avessero solo il nome, e l'esposizione letterale che essi fanno della scrittura è estremamente magra e riboccante di errori. Può darsi benissimo che di ebrei cristiani di questo genere ce ne fossero pure in Alessandria, ma non è certo. Origene nulla sa di uno sviluppo interno che sarebbesi verificato in seno a questo cristianesimo giudaico (1). Anche in Palestina, pare che Origene siasi ben poco occupato personalmente di questi giudei cristiani, come ben poco se ne occupò Eusebio (2). Costoro se ne stavano a

---

(1) Vedi Origene C. *Cels.* II, I : V, 61, 65 ; *De Princ.* IV, 22 ; *homil. in Gen.* III, 15 (Opp. II, P. 65) ; Homil. In Jerem. XVII, 12 (III, p. 254) : In Matth. T. XVI. 12 (III, p. 494), T. XVII, 12 (III, p. 733) ; cfr. Opp. III, p. 895 : Homil. in Luc. XVII, (III, p. 952). Che una parte degli Ebioniti ammettesse la nascita da una vergine, la è cosa che secondo Origene era assai attestata. Questo in parte veniva ammesso a loro giustificazione, ed in parte no, perchè si rifiutavano di ammettere la preesistenza di Cristo. Il nome di Ebioniti viene considerato come un soprannome dato loro dalla chiesa per la loro mendicità nella conoscenza della scrittura e particolarmente della cristologia.

(2) Eusebio non ne sa più di quello che ne sappia Origene (H. E. III, 27) a meno che noi gli accreditiamo la notizia che egli ci dà che gli Ebioniti osservarono per un corso di tempo abbastanza lungo sì il sabato che la domenica. Quanto egli dice di Simmaco, il traduttore della Bibbia, ed Ebionita, è derivato da Origene (H. E. VI, 17). Quanto egli riporta è assai interessante, perchè dichiara che Simmaco scrisse contro il cristianesimo cattolico, sopra tutto contro il vangelo cattolico

Digitized by Google

sè, separati dagli altri, e non avevano per nulla un contegno aggressivo. Girolamo è l'ultimo che ci parli di loro con chiarezza (1). Egli, che visse in mezzo a loro, ci assicura nel modo più formale che il loro atteggiamento era ancora ai suoi tempi quello che era nel secolo secondo, solo che pareva avessero fatto un passo innanzi nel riconoscere la nascita da una vergine e nell'assumere un atteggiamento più amichevole in riguardo della chiesa (2). Qualche volta Girolamo li chiama col nome di Ebioniti e qualche volta col nome di Nazzareni, il che sta a denotare che questi nomi venivano usati promiscuamente come se fossero sinonimi (3).

---

di Matteo (verso l'anno 200). Ma Simmaco va posto nel novero degli gnostici, e non col tipo comune del cristianesimo giudaico (vedi più sotto). Dobbiamo pure esser grati ad Eusebio (H. E. 5, 3) per l'informazione che egli ci dà secondo la quale i cristiani di Gerusalemme, poco prima della distruzione di quella città, se ne sarebbero fuggiti a Pella, in Perea. Nel periodo susseguente le frazioni più importanti degli Ebioniti si trovavano nei paesi posti ad Oriente del Giordano, e nel cuore della Siria (vedi Jul. Afric. in Euseb. H. E. I, 7, 14: *Eusebi de loc. Hebr.* in Lagarde, *Onomast.* p. 301; Epifan. H. 29, 7: H. 30, 2). Questo fatto spiega perchè i vescovi di Gerusalemme e delle città costiere della Palestina sapessero di loro veramente pochissimo. In Berea esisteva una comunità cristiano giudaica colla quale Girolamo si trovò in relazione. (Jeron. *De Vir. Incl.* 3).

(1) Girolamo dichiara assai giustamente (Ep. *ad August.* 112, c. 13, Opp. I, p. 745), « (Ebionitae) credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt quod legis caeremonias Christi Evangelio miscuerunt, et sic nova confessa sunt, ut vetera non omitterent ».

(2) Ep. Ad Augu. l. c.: « Qnid dicam de Hebionitis, qui cristianos esse se simulant? usque Hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos (?) haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei de virgine natum Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judaei esse et christiani, nec Jndaei sunt nec christiani ». Il fatto che la concezione cristiano giudaica si avvicinava parecchio a quella dei cattolici si addimostra nell'esposizione che essi facevano di Isaia IX, I (vedi Girolamo al passo citato). Ma non dobbiamo dimenticare che di giudei cristiani di questo genere ce n'erano fin dai tempi primitivi. È degno di nota che il nome di Nazzareni applicato ai giudei cristiani, si riscontra negli Atti degli Apostoli, XXIV, 5, nel Dialogo di Giasone e Papisco, e poscia anche in Girolamo.

(3) Zahn, l. c. p. 648, 668 non è riuscito a convincermi del contrario, ma io ri-

Digitized by Google

Ci sono di quelli i quali fanno distinzione fra questi due gruppi di cristiani giudaici; essi si occupano della distinzione fatta da Origene e dai padri della chiesa, distinzione in base alla quale i Nazzareni sarebbero stati quelli che ammettevano la nascita da una vergine e non erano punto disposti a costringere i gentili fattisi cristiani ad osservare la legge, mentre che gli altri sarebbero stati gli Ebioniti; ma questa distinzione non poggia sopra una solida base. Anche lasciando da un canto il cristianesimo sincretistico o gnostico, non c'era che un gruppo di cristiani giudaici che ritenesse varie ombre di opinioni, e questo gruppo si chiamò fin dapprincipio al tempo stesso col nome di Nazzareni e di Ebioniti. Fin dal bel principio, è verosimile che una parte di costoro subisse l'influenza di una grande chiesa gentile che non osservava punto la legge. Costoro riconobbero l'opera di Paolo e subirono, almeno fino ad un certo punto, l'influenza che emanava dalla grande chiesa (1). Ma non per questo veniva a diminuire l'abisso che li separava dalla grande chiesa stessa. Giacchè tale abisso era stato scavato dalla separazione sociale e politica di codesti cristiani giudaici, qualunque potesse essere il loro atteggiamento mentale di fronte alla grande chiesa, amichevole od ostile che potesse essere. Questa chiesa gravava su di loro con piede di ferro, giacchè si trattava di una or-

---

conosco che il modo in cui Girolamo assai spesso si esprime è tutt'altro che chiaro.

(1) Zahn, (l. c.) fa un'acuta distinzione tra i Nazzareni, da un lato, che si servivano del vangelo secondo gli Ebrei, riconoscevano la nascita da una vergine, e fino ad un certo punto anche la cristologia più elevata, non ripudiavano Paolo, ecc., e, dall'altro, gli Ebioniti che egli identificava semplicemente con gli gnostici giudeo cristiani, se io non vado molto errato. In opposizione a questo concetto io penso di dover aderire alla distinzione da me data più sopra nel testo, ed a quanto segue: (1) non gnostici, cristiani giudaici (Nazareni, Ebioniti), che fecero la loro apparizione sotto varie forme, in conformità della dottrina che professavano e dell'atteggiamento assunto di fronte alla chiesa dei gentili, e che, coi padri della chiesa, noi possiamo più propriamente classificare coi nomi di stretti o tolleranti (esclusivisti o liberali). (2) Giudeo-cristiani gnostici, ossia sincretistici, i quali portano pure il nome di Ebioniti.

Digitized by Google

ganizzazione che, a loro modo di vedere, riboccava di contraddizioni (« semi-cristiani »), e nulla la faceva stornare dalla sua linea di condotta, nè il vangelo professato da questi giudei cristiani, nè qualunque altra cosa a loro riguardo (1). Ma siccome essi si trovavano pure fortemente condannati dalla sinagoga, così la posizione da essi tenuta fino alla loro completa estinzione fu veramente tragica. Codesti giudei-cristiani, assai più di qualunque altro partito cristiano, sopportavano il rimprovero di Cristo.

Il vangelo, all'epoca in cui venne proclamato fra i Giudei, era non solamente una legge, ma anche una teologia ed una teologia sincretistica. Da un altro lato, il servizio del tempio ed il sistema dei sacrifizii aveva incominciato a perdere molto della sua influenza in non pochi ambienti che esercitavano una grande potenza (2). Abbiamo già esposto più sopra (*Presupp.* § § 1, 2, 5) quanto fossero grandi le divergenze che correvano fra le varie sette giudaiche, e come tanto nella Diaspora, quanto nella stessa Palestina, esistesse

---

(1) Infallantemente, questo vangelo interessó parecchio gli studiosi della chiesa cattolica a partire da Clemente Alessandrino in avanti. Ma quasi tutti si sentirono costretti a sfuggire l'arduo problema che esso presentava loro. Si può aggiungere, di transenna, che il vangelo secondo gli Ebrei, a giudicare dai frammenti che sono pervenuti fino a noi, non può esser stato nè un modello nè una traduzione del nostro Matteo, ma un'opera da questo indipendente, quantunque tratta dalle stesse fonti, rappresentante, forse, fino ad un certo punto, uno stadio più antico della tradizione. Anche Girolamo era a perfetta conoscenza che il vangelo secondo gli Ebrei non era l'originale del Matteo canonico, ma si ebbe tutta la cura di non modificare l'antico pregiudizio. Le concezioni ebionitiche, quale sarebbe quella della natura femminile dello Spirito Santo, furono naturalmente quelle che finirono per convincere i padri della chiesa. Inoltre, la comune dei giudei cristiani assai difficilmente era in possesso di una teologia ecclesiastica, perchè per loro il cristianesimo era qualche cosa di perfettamente diverso dalla dottrina di una scuola. Intorno al vangelo secondo gli Ebrei, vedi Handmann (*Texte und Unters.* V, 3), *Agrapha* (l. c. V, 4), e Zahn, l. c. p. 642.

(2) Non abbiamo ancora una storia del sistema sacrificale e delle idee che, intorno al sacrifizio, correvano nell'epoca greco-romana della nazione giudaica. Si tratta di un'opera assai urgente.

Digitized by Google

una specie di giudaismo il quale, da un lato, seguiva le sue inclinazioni verso l'ascetismo, e dall'altro, faceva fare dei passi innanzi alla critica della tradizione religiosa, senza per questo romperla del tutto colle pretese nazionali. Si potrebbe pure affermare che in teologia i limiti che passavano tra il giudaismo ortodosso dei Farisei ed il giudaismo sincretistico erano quanto mai elastici. Quantunque, in quegli ambienti, la religione sembrasse ormai fissa nel suo aspetto legale, pure, nel suo aspetto teologico, era già pervenuta ad ammettere una grande divergenza di speculazioni, nelle quali occupavano un posto importante in modo particolare le potenze angeliche (1). Questo venne ad introdurre nel monoteismo giudaico un elemento di differenziazione, che estendeva assai lungi le sue ramificazioni ed i suoi risultati. Il campo per la formazione di sette sincretistiche era ormai pronto. Esse ci si presentano, sul terreno del cristianesimo primitivo, sotto la forma delle speculazioni di quei maestri giudei cristiani che vengono combattuti nell'Epistola ai Colossesi, e nella Gnosi di Cerinto (vedi più sopra). Quivi si trae profitto delle idee cosmologiche e dei miti. Dalle une e dalle altre l'idea di Dio veniva ad essere sublimata. In conseguenza di tutto questo i ricordi dell'Antico Testamento venivano sottoposti alla critica, perchè gli stessi non si potevano conciliare sotto tutti i riguardi con quella religione universale che aleggiava dinanzi allo spirito di tutti. Questa critica veniva a trovarsi in opposizione alla critica paolina, per questo che essa sosteneva, in unione ai cristiani giudaici ed all'insieme della cristianità, che la religione genuina dell'Antico Testamento era essenzialmente identica alla cristiana. Ma mentre

(1) Possiamo richiamare alla mente dei lettori le presupposizioni che il mondo èra stato creato dagli angeli, che la legge era stata data dagli angeli, e simili altre che si riscontrano nella teologia dei Farisei. Celsus (in Orig. I, 26: V, 6) afferma in linea generale che i Giudei adoravano gli angeli, e così pure l'autore della *Praedicatio Petri*, nonchè l'Apologista Aristide. Cfr. Joël. *Blicke in die Religionsgesch.* I, Abth., libro che si deve certamente usare con molta cautela (vedi *Theol. Lit. Ztg.* 1881, *Coll.* 184).

Digitized by Google

la comune dei giudei cristiani da questo traevano la conclusione che si dovesse aderire a tutto quanto l'Antico Testamento preso nel significato suo tradizionale ed in tutte le sue legali prescrizioni, e mentre la maggior parte del resto della cristianità si impadroniva dell'insieme dell'Antico Testamento, che faceva suo coll'allontanarsi dall'interpretazione ordinaria, i cristiani giudaici sincretistici si separavano dall'Antico Testamento, perchè lo consideravano come interpolato, togliendo da esso tutto ciò che non concordava colle loro concezioni morali più pure e colle loro speculazioni. Così in particolar modo, essi si sbarazzarono di tutto il rituale dei sacrifizii e di tutto ciò che collo stesso si trovasse connesso, sostituendolo con delle abluzioni. Prima la profanazione, e poscia l'abolizione del tempio e del suo culto, in seguito alla distruzione di Gerusalemme, probabilmente venne a dare un nuovo e potente impulso a questa tendenza la quale in tal modo veniva a ricevere una nuova e potente riconferma, come di disposizione divina (*Presupp.* § 2). Ora il cristianesimo veniva ad apparire come un mosaicismo purificato. In queste intraprese giudaico cristiane noi veniamo senza dubbio ad avere dinanzi a noi tutta una serie di particolari tentativi fatti per innalzare la religione dell'Antico Testamento al grado di sola religione universale, sotto l'impressione prodotta dalla persona di Gesù; tentativi, però, dei quali la religione giudaica, e non il popolo giudaico, faceva le spese col mozzar le ali ai suoi lineamenti distintivi. La grandiosa ed intima affinità di questi tentativi coi tentativi partiti dal gruppo gnostico cristiano gentile, noi l'abbiamo già esposta più sopra. Tuttavia, il muro insormontabile di divisione che passava tra gli uni e gli altri, consiste sopra tutto nelle pretese dei giudeo-cristiani a voler sostenere puramente e semplicemente la religione dell'Antico Testamento, nonchè nel colorito esclusivamente nazionale giudaico che la religione universale che in tal modo ne veniva a risultare, doveva pur sempre conservare. Questo colorito nazionale si appalesa nel voler insistere sul mantenimento di un certo numero di cere-

Digitized by Google

monie nazionali giudaiche, che si ritenevano necessarie alla salute, e nell'opposizione fatta e mantenuta all'apostolo Paolo, opposizione che univa i cristiani giudaici gnostici col tipo comune, quello della stretta osservanza. Noi non sappiamo in qual modo quest'ultimo gruppo venisse a trovarsi d'accordo col primo, giacchè ci sono quasi perfettamente sconosciute le relazioni interne (1).

Lasciando da un canto le false dottrine che si trovano combattute nell'Epistola ai Colossesi, ed omettendo anche Cerinto, questo cristianesimo giudaico sincretistico che aspirava a diventare esso stesso una religione universale, viene a presentarcisi sotto una forma veramente tangibile solamente in tre fenomeni (2): negli Elkesaiti di Ippolito e di Origene; negli Ebioniti e loro affini di Epifanio, tutte sette fra di loro strettamente connesse in modo da potersi considerare come un partito solo in varie diramazioni od adombramenti (3); e nell'attività di Simmaco (4). Osserviamo qui una forma di religione

(1) In linea generale, non si può prestar fede alcuna alle fonti giudaiche, od agli studiosi giudaici. Assai istruttivo è quanto ritroviamo in Joël, l. c. I, Abth. p. 101. Possiamo citare il Grätz, *Gnosticismus und Judenthum* (Krotoschin, 1846), il quale ha richiamata l'attenzione degli studiosi sugli elementi gnostici contenuti nel Talmud, e si occupa pure del libro di Jezira. Grätz ammette nel libro di Jezira, quattro punti principali, e cioè, la rigorosa unità di Dio, ed al tempo stesso la negazione del dualismo demiurgico, la creazione dal nulla colla negazione della materia, l'unità sistematica del mondo ed il bilanciamento degli opposti, punti dogmatici, questi, che venivano diretti contro le idee gnostiche prevalenti.

(2) Possiamo passar sopra ai falsi dottori delle Epistole Pastorali, giacchè riesce impossibile determinarli, e non è esclusa del tutto la possibilità che noi ci troviamo qui di fronte ad una costruzione arbitraria; vedi Holtzman, *Pastoralbriefe*, p. 150.

(3) Orig. in Euseb. VI, 38; Ippolito, *Philos.* IX, 13, X, 29; Epifanio, H. 30, anche H. 19, 53; Method. *Conviv. VIII, 10.* Dal racconto confuso di Epifanio, il quale chiama col nome comune di Nazzareni Giudei Cristiani, il tipo gnostico degli Ebioniti e dei Sempsaei, ed i loro precursori giudaici, gli Esseni, possiamo concludere, che in molte regioni dove esistevano dei giudei cristiani essi cedevano alla propaganda delle dottrine Elkasaitiche, e che nel quarto secolo, all'infuori delle varie forme di Elkasaiti, non esisteva alcun altro cristianesimo giudaico sincretistico.

(4) In principio, io aveva annoverato Simmaco, il traduttore della Bibbia, nella comune dei giudei cristiani; ma le affermazioni del retore Victorinus in Gal. I, 19.

Digitized by Google

altrettanto lontana dall'Antico Testamento quanto dal vangelo, soggetta a forti influenze pagane, non greche, ma siriache, e che solo difficilmente avrebbe potuto meritare l'appellativo di cristiana, poichè dessa faceva appello ad una nuova rivelazione di Dio che era destinata a completare quella concessa nel Cristo. Di questo terremo calcolo in modo particolare quando ci faremo a dare un giudizio d'insieme di tutto quanto il complesso e rimarchevole fenomeno. In questo cristianesimo giudaico, la questione non consiste già nella formazione di una scuola filosofica, ma, fino ad un certo punto, nello stabilimento di una specie di nuova religione, e cioè, nel completamento di quella fondata da Cristo, intrapresa da una particolare persona che fondava le sue pretese sopra di un libro rivelato, il quale le era stato consegnato dal cielo. Questo libro che aveva da essere il complemento del vangelo, a partire fin dal terzo secolo, possedeva una grande importanza per tutte le varie sezioni dei cristiani giudaici, in quanto gli stessi, per servirmi della fraseologia di Epifanio, non erano dei Nazzareni (1). Il sistema,

---

11, 26 (Migne, T. VIII, col 1155. 1162) dimostrano che egli aveva una stretta affinità colle pseudo-clementine, e si deve porre accanto all'elkasaita Alcibiade ». « Nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc secuntur, qui ad Dominum nostrum Jesum Christum adjungunt Judaismi observationem, quamquam etiam Jesum Christum fatentur ; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem et aliae hujusmodi blasphemiae ». Il racconto dato da Eusebio, H. E. VI, 17 (probabilmente in base all'autorità di Origene, vedi pure *Demonstrat.* VII, I) è assai importante : Ton ghe men ermeneuton auton de touton iston Ebionaion ton Summachon ghegonenai... Kai upomnemata de tou Summachou eiseti nun feretai, enois dokei prosto kata Mattaion apoteinomenos euanghelion ten dedelomenen airesin kratunein. Perciò Simmaco adottò un contegno aggressivo di fronte alla grande chiesa, donde probabilmente ne avvenne che esso venne messo accanto ad Alcibiade che visse un poco dopo. Il cristianesimo giudaico comune nel secondo secolo non era già più aggressivo.

(1) Wellhausen (l. c. Part. III, p. 206) suppone che Elkasai sia l'equivalente di Alessio. Che colui il quale ricevette il libro fosse una persona storica viene ad apparire manifesto da quanto Epifanio dice dei suoi discendenti (H. 19, 2: 53, I). Da Ippolito, *Philos.* IX, 16, p. 468, viene ad apparire certamente probabile, quantunque non sia proprio certo, che il libro venne messo in circolazione da un autore scono-

Digitized by Google

preso nel suo complesso, ha tutte le apparenze di un sincretismo cristiano samaritano (1); ma noi dobbiamo ben guardarci dall'identificare i due fenomeni, od anche semplicemente dal considerarli come due fenomeni simili. Codesti Elkasaiti giudaico cristiani erano tenuti uniti solidamente tra di loro dalla credenza che Gesù era il figlio di Dio, e nel « libro » scorgevano una rivelazione che da lui derivava. Al loro fondatore non porgevano alcun culto speciale (2), e cioè, a colui dal quale avevano ricevuto il libro, ed erano, come abbiamo già dimostrato, fra i più ardenti avversarii del Simonianismo (3).

Alcibiade di Apamea, uno dei loro discepoli, dall'Oriente si recò a Roma verso il 220-230, e fece tutto il possibile per spargere le dottrine della setta nella chiesa romana. Egli trovò il terreno abbastanza ben preparato, in quanto che potè annunziare in base al libro, il perdono dei peccati a tutti i cristiani peccatori, com-

---

sciuto, fin dai tempi di Traiano. Da un altro lato, l'esistenza di questa setta si può provare solamente in sui primordii del secolo terzo, e perciò qui veniamo ad avere la possibilità di una anti-data del libro. Pare che tale fosse l'opinione di Origene.

(1) Epifanio, (H. 53. I) dice degli Elkasaiti: oute christianoi uparchontes oute Ioudaioi oute Ellenes, allà meson aplos uparchontes. Un giudizio consimile pronuncia in riguardo delle varie sette samaritane. (Simoniani), ed unisce espressamente a queste gli Elkasaiti (H. 30, I).

(2) Il culto che era tributato ai discendenti di questo Elkasai, e del quale parla Epifanio, se non vogliamo ammettere le esagerazioni, non oltrepassava la misura dell'onore che era regolarmente tributato ai discendenti dei profeti e degli uomini di Dio in Oriente. Cfr. il rispetto che si aveva per le relazioni di razza che passavano tra Gesù e Maometto.

(3) Se il « Libro » ebbe veramente origine ai tempi di Traiano, allora la sua produzione avvenne nella cornice del cristianesimo giudaico, conciossiachè in quel tempo comparivano per tutta la cristianità dei libri rivelati che contenevano nuove istruzioni e nuove comunicazioni della grazia. Il lettore può ricordare, per esempio, il Pastore di Herma. Quando la setta dichiara che il « Libro » era stato consegnato ad Elkasai da un angelo maschio e da un angelo femmina, ognuno dei quali aveva le proporzioni di un monte, e che questi angeli erano il Figlio di Dio e lo Spirito Santo, ecc., noi, a parte il colorito fantastico, non abbiamo qui nulla di straordinario.

Digitized by Google

presi quelli che ne avessero commessi di maggiori, ed in realtà di un perdono di questo genere c'era grandissimo bisogno. Ippolito gli si oppose ed ebbe occasione di vedere il libro, e di rendersi conto esatto del suo contenuto. Da quanto egli ne dice e da quanto ne dice Origene noi possiamo raccogliere quanto segue: 1) la setta è una setta giudaico cristiana, giacchè essa esige la nomon politeia: circoncisione ed osservanza del sabato), e ripudia l'apostolo Paolo; ma critica l'Antico Testamento e ne ripudia una parte. 2) Gli oggetti della sua fede sono il « Grande ed Altissimo Iddio », il Figlio di Dio (il « Gran Re »), e lo Spirito Santo (che veniva considerato come di sesso femminile); il Figlio e lo Spirito vengono ad apparire in qualità di potenze angeliche. Considerato esternamente ed a seconda della sua nascita, il Cristo non è altro che un uomo, ma con questo di particolare che Egli era già nato parecchie volte, e parecchie volte già si era manifestato (Pollakis ghennetenta kai ghennomenon pefenenai kai fuestai, allassonta gheneseis kai maten somatoumenon, (cfr. in riguardo di Simmaco la testimonianza di Vittorino). Da quanto ne dice Ippolito noi non possiamo arguire con sicurezza se Egli venisse identificato col Figlio di Dio (1), ma, ad ogni modo, il presupposto delle ripetute nascite del Cristo sta a dimostrare come il cristianesimo si consi-

(1) Dai *Philos.* X, 28, si può desumere che, secondo l'opinione di Ippolito, gli Elkasaiti identificavano il Cristo col Figliuolo di Dio, e partivano dal concetto che questo Cristo fosse apparso sulla terra assumendo delle forme mutabili e puramente umane, e che presto avrebbe dovuto riapparire (auton de metanghisomenon en somasi pollois pollakis kai nun de en to Jesou, omoios pote men ek tou teou ghegheneslai, pote de pneuma ghegonenai, potè de ek parteuou, potè de ou kai touton de metepeita aei en somati metànghisestai kai en pollois katà kairous deiknustai). Siccome gli Elkasaiti (vedi quanto ne dice Epifanio) facevano risalire l'incarnazione di Cristo fino ad Adamo, e non semplicemente fino ad Abramo, così noi possiamo vedere in questo concetto che essi avevano della storia, il tentativo di trasformare il mosaicismo in una religione universale. Ma la teologia farisaica aveva già dato la stura a concezioni adamitiche di questo genere, le quali stanno ad indicare come in seno al giudaismo la religione sentisse che i suoi limiti erano troppo ristretti. Anche i Giudei di Alessandria erano a giorno di queste speculazioni.

Digitized by Google

derasse come completamente identico con quella che si supponeva essere la religione pura dell'Antico Testamento. 3) Il « Libro » proclamava un nuovo perdono dei peccati, il quale, qualora si verificassero le condizioni indispensabili della fede riposta in quel « Libro » e di una mutazione reale che si verificasse nello spirito, doveva esser concesso a tutti, e ciò per mezzo di abluzioni d'acqua che dovevano andar accompagnate dalla recita di talune preghiere assolutamente prescritte. In queste preghiere chiare vengono ad apparire le speculazioni semitiche sulla natura (« i sette testimonii: il cielo, l'acqua, gli spiriti santi, gli angeli della preghiera, l'olio, il sale, la terra »). L'antica strada battuta dai pensatori giudaici viene a fare la sua apparizione nella presupposizione che tutte le specie di malattie e tutte le disgrazie altro non sono che altrettante punizioni per i peccati commessi, e che, perciò, si debbono rimuovere questi castighi coll'espiazione. Il libro contiene pure, sotto forma di speculazioni religiose, tutta una serie di speculazioni astrologiche e geometriche. Tuttavia, ciò che importa sopra tutto, e che costituisce l'essenza del libro, si è la possibilità di ottenere il perdono dei peccati, perdono che si poteva sempre ripetere ogni volta che vi si fosse ricaduti, quantunque Ippolito stesso non si senta in grado di fornire una spiegazione di una così enorme larghezza di maniche, nè si senta in grado di accennare ad un grande rilassamento di costumi. Inoltre, l'apparizione di questa setta rappresenta il tentativo fatto per rendere la religione del cristianesimo giudaico adattata ai gusti del mondo. La possibilità di ripetere il perdono dei peccati, le speculazioni intorno ai numeri, agli elementi, ed alle stelle, l'aureola del mistero, l'adattazione alle forme del culto che veniva usato nella celebrazione dei misteri, rappresentano altrettanti mezzi umani di attrazione i quali stanno a dimostrare come questo cristianesimo giudaico andava soggetto ad un lavorio profondo di secolarizzazione acuta. Il metodo di vita giudaico, a sua volta, era costretto ad adattarsi a queste concessioni. Eppure, nonostanti tutte queste facilità che presentava per

Digitized by Google

una rapida e grande diffusione, in Occidente non riuscì ad estendersi che pochissimo ed anche in quel poco ebbe vita corta.

Epifanio conferma tutte queste fisonomie di questo cristianesimo giudaico, ed aggiunge per conto suo tutta una serie di nuovi indizii caratteristici. Nella descrizione che egli ne dà, il nuovo perdono dei peccati non occupa un posto così eminente com'è quello che occupa nella descrizione di Ippolito, ma c'è. Dalla descrizione di Epifanio viene a risultare che queste sette sincretistiche giudaico cristiane erano, innanzi tutto, delle sette rigorosamente ascetiche le quali rigettavano il matrimonio nonchè i cibi di carne, ma che a poco a poco rilassarono del primiero rigore. Noi apprendiamo quivi che tutto quanto il sistema sacrificale dagli Elkasaiti veniva tolto dall'Antico Testamento e dichiarato non divino, e cioè, non mosaico, e che, perciò, il fuoco veniva considerato come un elemento impuro e pericoloso, mentre l'acqua veniva considerata come un elemento buono (1). Apprendiamo, inoltre, che tutte queste sette non ammettevano, tra Aronne ed il Cristo alcun profeta od uomo di Dio, e che adattavano per completo alle loro viste il vangelo ebraico di Matteo (2). Tuttavia, essi apprezzavano grandemente alcuni altri scritti, che consideravano quali aggiunte a questo libro, come sarebbe il Vangelo dei dodici Apostoli, i Periodoi Petrou dia Klementos Anabatmoi Jakobon e simili altre storie di apostoli. In tutti questi scritti, gli apostoli venivano rappresentati come asceti zelanti, e, sopra tutto, come vegetariani, mentre che vi si combatteva con acredine l'apostolo Paolo. Lo chiamavano col nome di « quel di Tarso », dicevano egli esser stato un greco, e lo coprivano dei più volgari insulti. Anche Epifanio si ferma a

---

(1) Nel vangelo di questi giudei cristiani si fa dire a Gesù (Epifan. H. 30 16): elton katalusai tas tusias, kai ean me pauseste tou tuein, ou pausetai af' umon e orghè. Vediamo il progresso essenziale fatto da questo cristianesimo giudaico in seno al giudaismo in opposizione per principio a tutto quanto il servizio sacrificale (vedi pure Epifan. H. 19, 3).

(2) A proposito di questo nuovo vangelo, vedi Zahn, *Kanonsgesch.* II, p. 724.

Digitized by Google

lungo sul loro sistema giudaico di vita (la circoncisione, il sabato) nonchè sulle loro quotidiane abluzioni (1), e ci fornisce alcune informazioni intorno alla costituzione ed alla forma del culto di queste sette (uso del battesimo; eucarestia a base di pane ed acqua). Per ultimo, Epifanio ci fornisce alcuni particolori intorno alla loro cristologia. A questo proposito, esisteva grande divergenza di opinioni, e questa diverzenza sta a provare che non esisteva alcun dogma cristologico. Come avveniva fra i cristiani, anche fra costoro la nascita di Gesù da una vergine era tema di molte discussioni. Inoltre, c'eran di quelli i quali identificavano Cristo con Adamo, mentre altri vedevano in lui un essere celestiale (anoten on), un essere spirituale, che era stato creato prima di tutte le cose, il quale era più elevato di quello che lo fossero tutti gli angeli, signore di tutte le cose, ma che scelse per se stesso il mondo superiore; eppure questo Cristo superiore a tutte le cose scese in questo basso mondo tutte le volte che gli piacque. Scese in Adamo, apparve in forma umana ai patriarchi, e per ultimo apparve sulla terra come un uomo qualunque rivestito del corpo di Adamo, soffrì, ecc. Parrebbe pure che altri avessero nulla a che vedere con queste speculazioni, ma se ne stessero paghi alla credenza che Gesù sarebbe stato scelto da Dio; per la sua virtù su di lui sarebbe sceso lo Spirito Santo — oper estin o Christos — all'epoca del Battesimo (2). (Epifan. h. 30, 3, 14, 16). Quanto narra Epifanio della dot-

(1) Non è giusto supporre che le lustrazioni venissero ad occupare il posto del battesimo, oppure venissero concepite da questi giudei cristiani come altrettante ripetizioni del battesimo. Il loro effetto era certamente uguale a quello che si reputava prodotto dal battesimo. Ma negli autori che possediamo non c'è alcun indizio che ci permetta di supporre che le stesse, nel concetto di quei cristiani, fossero venute ad occupare il posto del battesimo.

(2) Qui come nella gnosi gentile cristiana, il tratto caratteristico consiste nella divisione della persona di Gesù in un medium più o meno indifferente, e nel Cristo. Il fattore che costituisce la sua persona qualche volta si potrebbe collocare in questo medium, e qualche volta nello spirito Cristo, e così non possono fare a meno di sorgere delle formole contradditorie. Perciò riesce facile capire come Epifanio rim-

Digitized by Google

trina di questi giudei cristiani per ciò che riguarda il diavolo, possiede un interesse al tutto particolare (n. 30, 16): Duo di tinas sunistosin ek teou tetagmenous, ena men ton Christon, ena dè ton diàbolon. Kai ton men Christon legousi tou mellonts aionos eilefenai ton kleron ton de diabolon touton pepisteustai on aiona ek prostaghes deten tou pantokratoros kata aitesin ekateron auton. Qui noi abbiamo una vecchia idea semitico ebraica conservata in modo meravigliosamente fresco, e perciò molto probabilmente possiamo ammettere a priori che, anche sotto altri riguardi, codesti ebioniti gnostici avessero conservati molti elementi antichi. Fecero essi altrettanto nella critica da essi fatta dell'Antico Testamento? Ecco una questione sulla quale noi non abbiamo dati sufficienti per poter pronunziare il nostro giudizio.

Possiamo concludere accennando al fatto che questo cristianesimo giudaico sincretistico, lasciando da un canto gli sforzi fatti per introdurlo efficacemente in Roma, venne confinato alla Palestina ed ai paesi vicini, e si può ritenere come cosa sicura che questo movimento non riuscì ad esercitare alcuna influenza sulla storia e sullo sviluppo del cattolicismo (1), se non fosse per due scritti voluminosi che ancor oggi vengono considerati come monumenti dell'epoca più antica del cristianesimo sincretistico giudaico. Il Baur non solamente ha creduto di poter provare la sua ipotesi intorno

---

proverasse codesti giudei cristiani, accusandoli di negare, qualche volta, la Divinità, e qualche volta l'umanità di Cristo (vedi H. 30, 14).

(1) Infatti, questo giudaismo sincretistico possiede veramente un significato per la storia del mondo, ma non per la storia del cristianesimo; però ne possiede per le origini dell'Islam. L'Islam, in quanto è un sistema religioso, è basato, in parte sul giudaismo sincretistico, (compresi gli Zabiani, così enigmatici nelle loro origini), e, pur senza revocare in dubbio l'originalità del Maomettanismo, si può storicamente comprendere solo tenendo conto di questo. Io ho tentato di dar corpo a questa ipotesi in una conferenza poligrafata, nel 1877. Cfr. ora, le prove concludenti che si trovano in Wellhausen, l. c. Part. III, p. 197-212. Sui Mandeani, vedi Brandt, *Die Mandäische Religion*, 1889; (inoltre, Wellhausen in *D. Deutschen Lit. Ztg.* 1890, N. I. Lagarde, in *D. Gött. Gel. Anz.* 1890, N. 10).

Digitized by Google

alle origini del cattolicismo servendosi di questi due scritti, ma, anche in tempi più recenti, questo tentativo è stato rinnovato sulle basi delle *Pseudo-Clementine*, delle *ricognizioni* ed *Omelie*, quali sono le due opere in questione, per andare ancora più oltre e rivendicare al cristianesimo giudaico la gloria di aver sviluppato di per sè solo tutta quanta la dottrina, il culto e la costituzione del cristianesimo, o meglio, del cattolicismo, e di averla trasmessa al cristianesimo gentile come un prodotto completo il quale non aveva bisogno d'altro che di essere spogliato di un poco di lolla giudaica (1). Riesce, perciò, necessario sottoporre questi scritti ad un breve esame.

Tutta quanta la questione dipende dallo stabilire il tempo in cui furono scritti, e le tendenze che seguirono. Ma queste sono precisamente le due questioni che fino ad oggi si possono considerare come insolute. Senza voler togliere merito a quei degni uomini che con tutto lo zelo immaginabile si sono dedicati allo studio delle pseudo clementine (2), si può affermare che in questo campo tutto è ancora avvolto nelle tenebre, sopratutto per questo che, per ciò che riguarda la questione della loro composizione, non si è ancora riu-

---

(1) Vedi Bestmann, *Gesch. der Christl. Sitte*, Bd. II, I, Part: *Die Judenchristliche Sitte*, 1883: inoltre, *Theol. Lit. Ztg.* 1883, col. 269. Lo stesso autore, *Der Ursprung der Katholischen Christenthums und des Islams*, 1884; ed anche *Theol. Lit. Ztg.* 1384, col. 291.

(2) Vedi Schliemann, *die Clementinen*, ecc. 1844; Hilgenfeld, *die Clementinischen Recogn. v. Homil.* 1848; Ritschl. in *D. Allg. Monatschrift f. Wissensch. U. lit* 1852. Uhlhorn *die Homil. U. Recogn.* 1854; Lehmann, *die Clement. Schriften*, 1869; Lipsius, in *D. Protest. K. Ztg.*, 1869, p. 477; *Quellen der Romische Petrussage*, 1872. Uhlhorn, in Herzog's *R. Encykl.* (*Clementinen*) 2 *ed.* III. p. 286, ammette: « Non si può dubitare che la questione clementina esiga ancora ulteriori discussioni. Riesce difficile assai il fare un progresso veramente degno di esser menzionato fino a che non abbiamo meglio raccolto il materiale, e sopra tutto fino a che non siamo riusciti ad averne un'edizione migliore con un commento veramente esauriente. La teoria riguardante la genesi, il contenuto ed il fine degli scritti pseudo-clementini esposta dal Renan (Orig. T. VII. p. 74-101) è essenzialmente identica a quella emessa dagli studiosi tedeschi. Il Langen (*die Clemensromane*, 1890) ha emesso delle ipotesi arditissime, le quali sono basate sul presupposto che il cristianesimo giudaico, nel secondo secolo, rappresentasse un fattore ecclesiastico importante, e che le Pseudo-clementine fossero degli scritti relativamente antichi.

Digitized by Google

sciti ad ottenere un poco di accordo. Indubbiamente parrebbe che un risultato si fosse assai vicini a raggiungerlo per ciò che riguarda il tempo della composizione, ma il giudizio dato (la composizione la si fa risalire fino al 150-170, ossia alla seconda metà del secondo secolo) non solamente risveglia dei gravi sospetti, ma si può provare esser perfettamente errato. L'importanza che questa questione possiede per la storia del dogma non permette allo storico di trascurarla del tutto, mentre, da un altro lato, i limiti ristretti imposti ad un manuale non permettono di addentrarsi più a fondo nella questione, impelagandoci in una serie di minute investigazioni. L'unica via che, in queste circostanze, ci rimanga aperta, si è quella di definire il più brevemente che sia possibile la propria posizione.

1. - Le Ricognizioni e le Omelie, nella forma sotto la quale sono pervenute fino a noi, non appartengono al secondo secolo, ma, tutt'al più, alla prima metà del terzo. Tuttavia, nulla ci impedirebbe di farle ridiscendere ancora di alcuni decennii verso noi (1).

---

(1) Per poter collocare gli scritti pseudo-clementini nel secondo secolo non abbiamo alcuna prova esterna sufficiente. La testimonianza più antica è quella di Origene (IV, p. 404, Lommatzsch); ma la citazione: « Quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus, in hoc seculo iis prosunt », ecc., non si trova nelle nostre clementine, di guisa che pare che Origene si servisse di una versione più antica. La prova interna mette capo per completo al secolo terzo (canone, composizione, atteggiamento teologico, ecc.). Inoltre, Zahn, (*Gott. Gel. Anz.* 1876, n. 45) e Lagarde, si sono dichiarati favorevoli a questa data; mentre Lipsius, (*Apokr. Apostelgesch.* II, I) e Weingarten (*Zeittafeln*, 3 Ed. p. 23) recentemente si sono dichiarati dello stesso avviso. Le Omelie presuppongono: 1) Le Antitesi di Marcione, 2) i « *sillogismi* » di Apelle, 3) probabilmente l'editto di Callisto intorno alla penitenza (vedi III, 70) e gli scritti di Ippolito (vedi l'espressione episkopos episkopon, Clem. Ep. ad Jacob. I, la quale si trova in Tertull. *de pudic.* I). 4) Una forma di polemica assai più sviluppata contro la mitologia pagana. 5) Lo sviluppo completo dell'apologetica ecclesiastica, nonchè uno sviluppo ben maggiore della convinzione che il cristianesimo è identico ad una conoscenza corretta ed assoluta. Inoltre, presuppongono un tempo di calma nelle persecuzioni dei cristiani, giacchè l'imperatore, quantunque sia oggetto di accenni, non è mai chiamato direttamente in causa in qualità di persecutore, ed un tempo in cui la cultura pagana si trovasse per completo ben disposta in favore di un monoteismo ecclettico. Inoltre, le afferma-

Digitized by Google

2. - Nella forma in cui sono pervenute fino a noi, non vennero composte da eretici cristiani, ma probabilissimamente da cattolici. Nemmeno si proponevano di buttare le basi di un sistema teologico (1), o di diffondere le idee di una setta. L'oggetto loro primario consisteva nel combattere il politeismo greco, la mitologia immorale, e la falsa filosofia, ed in tal modo promuovere l'edificazione (2).

3. - Dicendo che gli autori sono cattolici, con ciò non abbiamo voluto dire che essi aderissero alla teologia di Ireneo oppure di Origene. Che anzi, ciò che maggiormente ci interessa a questo proposito, si è precisamente questo, che essi non avevano ancora una teologia fissa, e perciò potevano servirsi senza esitare di tutti quei materiali che potessero loro presentarsi atti a provocare l'edificazione. Similmente, essi non avevano un'idea chiara ed un concetto fisso dell'epoca apostolica, e quindi potevano benissimo mettere a contributo un cumulo di materiali svariatissimi ed anche pericolosi. Di questi cristiani, nobilmente educati ed assai colti, se ne trovano non solamente nel terzo secolo ma anche nei secoli susse-

---

zioni cristologiche abbastanza notevoli che si trovano nell'Omelia XVI, 15, sono affermazioni del terzo secolo, ed in realtà presuppongono probabilmente la teologia di Origene; cfr. la sentenza: tou patròs to me gheghennestai estin, niou de to gheghennestai lenneton de aghenneto, e kai antighenneto ou sunkrinetai. Per ultimo, il ripudio reciso del fatto prima comune, del produrre un risveglio della fede cristiana servendosi di visioni e di sogni, e la polemica che vi si impegna contro gli stessi hanno infallantemente la loro importanza nella questione della determinazione della data; vedi XVII, 14-19. Pietro dice, § 18: to adidaktos aneu optasias kai oneiron matein apokalupsis estin, egli lo aveva già appreso alla sua confessione (Matt. XVI). Alla questione, eis tis di optasian pros didaskalian sofistenai dunatai viene risposto negativamente, § 19.

(1) Questo viene pure riconosciuto in Koffmane, *die Gnosis*, ecc., p. 33.

(2) Le Omelie, tali e quali sono giunte fino a noi, sono composte in massima parte di discorsi di Pietro e di altri. Codesti discorsi combattono il politeismo, la mitologia e la dottrina dei demonii, e sostengono il monoteismo, la morale ascetica ed il razionalismo. La polemica contro Simon Mago vi apparisce quasi come accessoria.

Digitized by Google

guenti. Ma non pare che gli autori fossero perfettamente immuni da inclinazioni e tendenze, in quanto che dimostrano di non veder di troppo buon occhio la teologia apologetica cattolica, ossia alessandrina, che si trovava allora in via di formazione.

4. - La forma degli scritti pseudo-clementini, derivata naturalmente dalla loro stessa natura in quanto « erano romanzi edificanti, didattici, scritti per confutare il paganesimo », non si trova punto in contraddizione coll'idea che gli autori facessero al tempo stesso quanto stava in loro per porre un argine ai fenomeni ereticali, sopratutto alla chiesa marcionita e ad Apelle, unitamente all'eresia ed al paganesimo, nel modo in cui si trovavano riuniti nel sistema di Simon Mago.

5. - Quei materiali di cui gli autori si servono e che potevano prestare il lato debole alle obbiezioni, erano pur sempre per loro dei materiali edificanti, in forza della posizione che essi assegnavano a Pietro, in forza degli elementi ascetici e misteriosi che contenevano, e dell'opposizione che presentavano a Simone, ecc. Quanto di offensivo vi si può trovare, e che ancora si riscontra in quelle fonti, allora era già diventato cosa che nessuno più capiva, e quindi era perfettamente innocuo. Questo, in parte, venne conservato ed, in parte, venne tolto.

6. - Probabilmente gli autori bisogna andarli a pescare in Roma, probabilmente in Siria, probabilmente nell'uno e nell'altro luogo, ma certamente non in Alessandria.

7. - Le idee principali sono le seguenti: 1) La monarchia di Dio. 2) Le syzygie (deboli e forti). 3) La profezia (il vero profeta). 4) Il razionalismo stoico, la credenza nella provvidenza, nelle buone opere, filantropia, & = Mosaicismo. Le Omelie sono perfettamente sature di stoicismo, tanto per ciò che riguarda il sistema stoico, quanto per ciò che riguarda il sistema metafisico, e sono opposte a Platone, nonostante che Platone vi venga citato all'Omelia XV, 8, come Ellenon tofos tis (il savio dei Greci). Oltre a quest'ordine di idee vi riscontriamo pure una marcata tendenza gerarchica. I

Digitized by Google

materiali di cui gli autori si son serviti li hanno derivati in massima parte dalla tradizione sincretistica giudaico cristiana, in altri termini, vennero messe a contributo quelle storie di apostoli che Epifanio afferma essere state molto in voga fra gli Ebioniti (vedi più sopra). Però, non è probabile che questi scritti, nella loro forma d'origine, si trovassero fra le mani dei narratori; parrebbe che essi se ne fossero serviti nelle forme rivedute.

8. - Una cosa che meriterebbe di essere minutamente investigata consisterebbe nel vedere se quelle versioni modificate che tradiscono una origine spiccatamente ellenica vennero fatte entro i limiti del sincretismo giudaico stesso, oppure se si debbono attribuire agli scrittori cattolici. Nell'uno e nell'altro caso, esse non si possono far risalire ad epoca più antica dei primordii del secolo terzo, ed anzi, probabilmente, si debbono collocare, secondo tutte le probabilità, un paio di generazioni più tardi.

9. - Qualora adottiamo la prima ipotesi, naturalissimamente si sa che cosa pensare di quella propaganda che, stando alla testimonianza di Ippolito e di Origene, il cristianesimo giudaico tentò di fare in Roma ai tempi di Caracalla e di Eliogabalo, per mezzo del siro Alcibiade. Questa viene a coincidere coll'ultimo avanzarsi dei culti siriaci in Occidente, ed è anche nel medesimo tempo l'unica che noi possiamo conoscere in base a veri e proprii dati storici. Ma si ammette pure generalissimamente che le fonti immediate delle pseudo-clementine presupponessero già l'esistenza del cristianesimo Elkasaita. Perciò dobbiamo ammettere a priori che in occidente questo cristianesimo avesse fatto delle grandi concessioni al tipo quivi prevalente, che avesse abbandonata la pratica della circoncisione e si fosse adattato al sistema ecclesiastico del cristianesimo gentile troncando al tempo stesso le sue polemiche contro Paolo e l'opera sua.

10. - Frattanto, l'esistenza di un cristianesimo giudaico di questo genere non è ancora provata, e quindi siamo costretti a pensare semplicemente alla possibilità che quella forma rimaneggiata delle

Digitized by Google

fonti cristiano-giudaiche che già esistevano per i revisori dei romanzi pseudo-clementini, altro non fosse che un prodotto letterario cattolico. In questa ipotesi che si raccomanda tanto per ciò che riguarda le sue presupposte condizioni, dobbiamo ricordarci che, a partire dal secolo terzo in avanti, gli scrittori cattolici si occuparono sistematicamente di correggere, e, in molta parte, ricostruire, quelle narrazioni eretiche che circolavano in seno alle varie chiese ed erano oggetto di avide letture, e che l'estensione ed il grado di questa ricostruzione variò grandemente a seconda delle idee teologiche e storiche dei varii scrittori. Quando fosse stata messa da un canto la questione della circoncisione, nulla di offensivo si trovava più nell'identificazione del mosaicismo col cristianesimo. In seguito alla lotta formidabile combattuta collo gnosticismo, non poteva più suonare offesa la chiara distinzione fra le parti ceremoniali e le parti morali dell'Antico Testamento (1). Si insisteva fortemente sull'unità di Dio e si rigettava la dottrina del Logos; per strano che possa apparire, questo non era infrequente in sui primordii del secolo terzo; e nelle speculazioni che si facevano intorno a Dio ed al mondo, e simili, come ci viene ad apparire nelle fonti immediate dei romanzi clementini, l'elemento corretto ed edificante pare che soverchiasse parecchio l'elemento che poteva dar adito ad obbiezioni. Comunque possa essere, lo storico che, fino a nuovo avviso, nega l'esistenza di un cristianesimo giudaico composto degli elementi i più contradditorii, mancante della circoncisione e delle

(1) Questa distinzione si può pure vedere altrove nella chiesa del terzo secolo. Ma io confesso che non riesco a capacitarmi come in molti ambienti cattolici si potesse passar sopra al fatto che, per esempio, nel terzo libro delle omelie molti passi dell'Antico Testamento vengono dichiarati semplicemente come inveritieri, immorali e menzogneri. Qui le Omelie arieggiano fortemente i *Sillogismi* di Apelle, l'autore dei quali sotto altri riguardi, combatte quei passi nell'interesse della dottrina degli angeli creatori. In taluni passi, il cristianesimo delle Omelie rassomiglia realmente parecchio ad un sincretismo composto del cristianesimo comune, del gnosticismo cristiano giudaico, e della critica di Apelle. Homil. VIII, 6-8; questa va soggetta a forti obbiezioni.

Digitized by Google

speranze nazionali, e fornito di tratti spiccatamente cattolici e perciò additanti una forte dose di influenza ellenica, giudica assai più prudentemente di colui il quale asserisce, basandosi esclusivamente sur una serie di romanzi che non si trovano suffulti da nessuna tradizione e non sono mai stati oggetto di attacchi, l'esistenza di un cristianesimo giudaico che si adattava ad un cattolicismo che non si può in alcun modo considerare come comprovato.

11. - Comunque possa essere, si può per lo meno considerare come certo che le pseudo-clementine non portano alcun contributo alla conoscenza che noi possediamo delle origini della chiesa cattolica e della cattolica dottrina, in quanto che esse attestano, per lo meno nelle loro fonti immediate, un cristianesimo giudaico a tinte spiccatamente cattoliche ed elleniche.

12. - Qualora si tratti di determinare quali fossero le tendenze e la storia intima del cristianesimo giudaico sincretistico, queste fonti vanno usate con molta cautela. Non si può stabilire con assoluta certezza a qual'epoca si debba far risalire la composizione delle pseudo-clementine, o quali fossero le loro tendenze d'origine o la loro forma primitiva. Quanto al primo punto, si è detto che Giustino, anzi, perfino l'autore degli Atti degli Apostoli, le presuppongono, e che da loro dipende la tradizione cattolica della dimora di Pietro in Roma come pure di quella di Simon Mago (cosa che ancor oggi è ritenuta dal Lipsius); ma le prove di quest'affermazione sono talmente poche e di poco momento che, fino alla fine del secondo secolo (fino ad Egesippo ?) nella letteratura cristiana noi riusciamo a scoprire solamente delle tracce incertissime di conoscenza delle narrazioni storiche cristiano-giudaiche. Delle indicazioni di questo genere se ne possono riscontrare con una certa qual abbondanza solamente nel secolo terzo, ed io non voglio affatto negare che il contenuto delle narrazioni cristiano-giudaiche degli Apostoli abbiano contribuito materialmente alla formazione delle leggende ecclesiastiche intorno a Pietro. Come è dimostrato nelle Pseudo-Clementine, queste narrazioni delle

Digitized by Google

gesta degli Apostoli sono particolarmente opposte a Simon Mago ed ai suoi aderenti (il nuovo tentativo samaritano di fondare una religione universale), e contro di lui mettono in vista l'autorità dell'Apostolo Pietro. Ma si trovano pure in opposizione coll'apostolo Paolo, e parrebbe che avessero trasferito a Paolo i lineamenti caratteristici di Simone, ed a Simone quelli che furono proprii di Paolo. Però può anche darsi benissimo che i tratti paolini che si riscontrano nel mago fossero estranei alla redazione, in quanto che qui la polemica contro Paolo si trova parecchio diminuita d'intensità, quantunque talune parti della stessa siano state introdotte nella polemica contro Simone. Ma probabilmente la fisonomia paolina del mago altro non è che una semplice parvenza.

Delle Pseudo-Clementine si può far uso, quantunque sempre con molta cautela, quando si tratti di determinare quali fossero le dottrine del cristianesimo sincretistisco giudaico. A questo proposito, noi dobbiamo tener calcolo di quanto ci dice Epifanio, che può servire come pietra di paragone. Gli elementi panteistici e stoici che qua e là vi si riscontrano debbono essere naturalmente eliminati. Ma la teoria riguardante la genesi del mondo in base ad un cangiamento verificatosi in Dio stesso (e cioè da un probole), l'ipotesi che tutte le cose emanino da Dio a mo' d'antitesi (Figlio di Dio-Figlio del diavolo; cielo-terra; maschio-femmina; profezia maschile e profezia femminile), anzi queste stesse antitesi vengono a trovarsi in Dio stesso (Bontà alla quale corrisponde il Figlio di Dio — giustizia punitiva, alla quale corrisponde il diavolo), le speculazioni intorno agli elementi che sono derivati da una sola sostanza, l'ignoranza della libertà nella questione riguardante l'origine del male, l'adesione assoluta all'unità ed all'assoluta causalità di Dio, nonostante il dualismo, nonostante gli elevati predicati applicati al Figlio di Dio — tutto questo porta lo stampo marcato giudaico semitico.

Qui dobbiamo accontentarci di queste indicazioni. Esse possono bastare per ciò che riguarda l'esposizione delle ragioni in base alle quali noi crediamo di non poter attribuire al cristianesimo giudaico,

Digitized by Google

sulla base delle Pseudo-Clementine, un posto nella storia della chiesa cattolica e della sua dottrina.

Il Bigg, *the Clementine Homilies (studia biblica et eccles.* II, p. 157 e seg.) ha emessa l'ipotesi che le Omelie rappresentino una revisione ebionitica di un originale cattolico di loro assai più antico (vedi a pag. 184: Le Omelie, quali sono giunte fino a noi, sono un rimaneggiamento di un'opera ortodossa, fatto da un editore punto ortodosso ». P. 175: « Le Omelie sono certamente opera di un cattolico convertito all'ebionitismo, il quale pensava di scorgere nella dottrina delle due potenze l'unica risposta che potesse darsi allo gnosticismo. Noi possiamo separare il suo cattolicismo dal suo ebionitismo, a quella stessa guisa che possiamo separare il suo stoicismo »). Questa ipotesi del Bigg si trova in diretta opposizione col concetto da me esposto nel testo. Ritengo che l'ipotesi del Bigg sia veramente degna di essere studiata, ed a prima vista si presenta come non improbabile; ma qui io non posso addentrarmi in una discussione che mi condurrebbe troppo lontano.

Digitized by Google

APPENDICE I.

Il concetto di preesistenza.

In vista dell'importanza della questione, possiamo ben permetterci di consumare un poco di tempo e di spazio nell'amplificare i pochi accenni dati al C. II. § 4, ed anche altrove, e far distinzione il più chiaramente che sia possibile tra il modo in cui la preesistenza veniva concepita dai Giudei e quello in cui veniva concepita dai Greci.

Secondo la teoria tenuta dai Giudei antichi e da tutto il complesso delle nazioni semitiche, ogni valore reale che col tempo fosse venuto a presentarsi sulla terra prima esisteva in cielo. In altri termini, esso esisteva in Dio, in quanto che Dio ne possedeva la conoscenza; e, per questa stessa ragione, esso ha un'esistenza reale. Ma esisteva con Dio, prima, in quella stessa guisa in cui, poi, venne a fare la sua apparizione sulla terra, e cioè, esisteva con tutti quei materiali attributi che sono proprii della sua essenza. La sua manifestazione sulla terra altro non è che una transizione dall'occulto alla pubblicità (faneroustai). Col divenire visibile ai sensi, l'oggetto in questione non viene ad assumere nessun nuovo attributo che già non possedesse con Dio. Motivo per cui si deve dire che la sua natura materiale non è affatto adeguata espressione di esso, nè costituisce una seconda natura che vada ad unirsi alla prima. La

Digitized by Google

verità piuttosto è questa, che ciò che prima esisteva in cielo viene ora a rivelarsi sulla terra, senza che in questo lavorio venga a subire alterazione alcuna. Non si tratta affatto di alcuna *assumptio naturae novae,* nè di un qualunque mutamento o mistura. L'antica teoria giudaica della preesistenza era fondata sull'idea religiosa dell'Onniscienza e dell'Onnipotenza di Dio, di quel Dio al quale gli avvenimenti della storia non recano sorpresa alcuna, perocchè egli è colui che ne guida il corso. A quella guisa che sulle sue tavole o libri è segnata tutta quanta la storia del mondo ed il destino di ciascun individuo in particolare, così anche ogni cosa si trova continuamente presente al suo cospetto. Il contrasto decisivo passa tra Dio e la creatura. Designando quest'ultima come preconosciuta da Dio, l'idea primaria non è quella di nobilitare la creatura, ma piuttosto quella di mettere in mostra la sapienza e la potenza di Dio. La nobilizzazione delle cose create che è la conseguenza dell'attribuir loro una preesistenza è un risultato assolutamente di second'ordine (vedi più sotto).

Secondo il concetto ellenico, che finì per associarsi al Platonismo, l'idea di preesistenza è indipendente dal concetto di Dio; essa è basata sul concetto del contrasto che passa tra la materia e lo spirito, tra l'infinito ed il finito, contrasto che si riscontra nel cosmos stesso. Nel caso di tutti gli esseri spirituali, la vita nel corpo ossia nella carne, in ultima analisi, è una condizione inadeguata ed imperfetta, giacchè lo spirito è eterno, mentre la carne è soggetta a corruzione. Ma l'esistenza pretemporale, che non era altro che un presupposto assai dubbio, trattandosi della comune degli spiriti, era una questione di primaria importanza e certa, quando si trattasse di spiriti più elevati e più puri. Questi vissero in un mondo superiore assai tempo prima che venisse creata la terra, e quivi se ne vissero come vivono gli spiriti senza « le vesti pollute della carne ». Ora, se questi spiriti si risolvettero, per l'una o per l'altra ragione, ad apparire in questo mondo del finito, non poterono accontentarsi di rendersi semplicemente visibili, imperocchè non erano

Digitized by Google

forniti di « alcuna forma visibile ». Ei dovettero piuttosto assumere « una carne visibile », sia assumendola, ossia vestendosene come si farebbe con un abito, sia facendola loro propria mediante un processo di trasformazione o di commistione. In tutti i casi — e quivi la speculazione veniva a dare la stura ad un cumulo di problemi interessantissimi — il corpo viene ad essere per questi spiriti qualche cosa di inadeguato, che essi non possono appropriarsi senza adottare talune misure di precauzione, ma questo processo può veramente passare attraverso ad una serie indefinita di stadii, da una appropriazione puramente apparente ad una vera e propria e completa unione. Le caratteristiche delle idee che i Greci avevano del concetto di preesistenza si possono, perciò, esprimere così: Innanzi tutto, l'oggetto in questione al quale viene attribuita l'idea di preesistenza viene ad essere nobilitato da questo attributo. In secondo luogo, queste idee non hanno alcuna relazione con Dio. Poi, l'apparizione materiale viene ad esser considerata come qualche cosa di inadeguato. Per ultimo, le speculazioni intorno ai *Phantasma*, all'*assumptio naturae umanae*, alla *transmutatio*, alla *mixtura*, alle *duae naturae*, ecc., vanno necessariamente associate a queste nozioni.

Vediamo che queste due concezioni, quella dei Giudei e quella dei Greci, sono l'una dall'altra distanti come i poli. La prima ha un'origine esclusivamente religiosa, la seconda, invece, cosmologica e psicologica; la prima glorifica Iddio, la seconda lo spirito creato.

Tuttavia, e per ciò che riguarda la forma, tra le due non solamente esiste una certa qual relazione, ma la concezione giudaica si ritrova pure sotto una forma che sembra avvicinarsi assai più della prima alla concezione dei Greci.

Le evenienze terrene ed i terreni oggetti non solamente vengono concepiti come preconosciuti da Dio prima che vengano a fare la loro apparizione in questo mondo, ma la loro ulteriore manifestazione viene di sovente considerata coma la copia dell'esistenza

Digitized by Google

e della natura che essi possiedono in cielo, e che rimane inalterabilmente la stessa, tanto se fanno la loro apparizione sulla terra, quanto se non la fanno. Ciò che è frutto delle esperienze di Dio non muta. A quella guisa che i destini del mondo vengono ricordati nei libri, e Dio quivi li legge, essendo per lui completamente indifferente, per ciò che riguarda la conoscenza che ne ha, il come ed il quando essi verranno ad avere il loro compimento sulla terra, così il tabernacolo e tutto ciò che esso contiene, il tempio, Gerusalemme, ecc., si trovano dinanzi a Dio e continuano ad esistere dinanzi a Lui in cielo, sia nel tempo che dura la loro apparizione sulla terra, che dopo la stessa.

Sembra veramente che questa fosse la concezione più antica. Mosè disegna il tempio ed il suo arredamento in conformità del prototipo che egli vide sul monte (Ex. XXV, 9, 40: XXVI, 30: XXVII, 8: Num. VIII, 4). Il tempio e Gerusalemme esistono in cielo, e si debbono distinguere dal tempio terreno e dalla terrena Gerusalemme; eppure le idee di una faneroustai della cosa che si trova in cielo e della sua copia che fa la sua apparizione sulla terra, si adombrano l'una l'altra e non sempre riesce facile separarle chiaramente.

La classificazione delle cose in originali ed in copie, in principio non era destinata a glorificare le stesse più di quello che lo fosse la concezione di una preesistenza che essi possedessero nella conoscenza di Dio. Ma dal momento che il concetto teoretico il quale in teoria era vero di ogni cosa terrena, venne, com'era da aspettarsi, applicato praticamente solo ad oggetti forniti di un grande valore — conciossiachè le cose comuni e che si verificano di continuo non erano in grado di dar la stura a concezioni di questo genere, — gli oggetti in tal modo contemplati venivano ad essere nobilitati, semplicemente perchè si innalzavano al di sopra della grande moltitudine degli oggetti comuni. Al tempo stesso, la teoria della copia e dell'originale non poteva fare a meno di divenire il punto di partenza di nuove speculazioni, non appena il contrasto

Digitized by Google

tra lo spirituale ed il materiale veniva ad assumere una certa qual importanza fra il popolo giudaico.

Ciò si verificò sotto l'influenza dello spirito greco; ed era probabilmente anche il risultato simultaneo di uno sviluppo intellettuale e morale, che veniva a scaturire in modo indipendente da quello spirito. Perciò, nella letteratura teologica giudaica dei tempi dei Maccabei e dei primi successivi decennii fa capolino un progresso di grande importanza nelle vecchie idee di preesistenza. Tanto per incominciare da queste, queste concezioni vengono ora applicate anche alle persone, il che, per quanto io mi sappia, non si verificava prima (individualismo). In secondo luogo, la vecchia distinzione di originale e di copia viene, ora, ad essere interpretata nel senso che la copia sia inferiore o più imperfetta, e che nello stato presente di transizione dell'Eone, essa non possa essere l'equivalente dell'originale, e che perciò noi dobbiamo tener l'occhio rivolto innanzi, in un tempo avvenire, quando l'originale stesso verrà a fare la sua apparizione (contrasto del materiale e del finito collo spirituale).

Per ciò che riguarda il primo punto, non solamente dobbiamo considerare alcuni passi dell'Apocalisse e di altri scritti in cui la preesistenza viene ad essere attribuita a Mosè, ai patriarchi, ecc., (vedi più sopra), ma dobbiamo pure e sopratutto tener presente delle frasi quali son quelle contenute nel Salmo CXXXIX, 15, 16. I santi vivevano continuamente del pensiero che i giorni della loro vita sono segnati nel libro di Dio, e che essi stessi si trovano continuamente al cospetto di Dio, pur essendo ancora imperfetti. Ma, ed a questo non possiamo fare a meno di badare, ciò che si trovava dinnanzi a Dio non era solamente la loro porzione spirituale, giacchè di una distinzione di questo genere non si aveva nemmeno l'ombra, sibbene tutto quanto l'uomo.

Per ciò che riguarda il secondo punto, la distinzione tra una Gerusalemme terrestre ed una Gerusalemme celeste, un tempio ter-

Digitized by Google

restre ed un tempio celeste ecc., viene ad essere abbastanza nota, perchè scaturisce chiarissima dall'Apocalisse e dal Nuovo Testamento. Ma la considerazione veramente importante è questa, che le cose sacre della terra vengono ad essere considerate come oggetti di minore valore, come quelli che dipendono, per così dire, dal mantenimento di tutta quanta la promessa. La sconsacrazione e la susseguénte distruzione delle cose sacre deve esser venuta a corroborare fortemente questa idea. La speranza di una Gerusalemme celeste consolava gli uomini della sconsacrazione o della perdita della Gerusalemme terrestre. Ma questo veniva pure al tempo stesso a dare una spinta potente a riflettere se, per avventura, uno dei lineamenti essenziali di questo stato temporale non fosse questo, che tutte le cose alte e sante che in esso si trovano potessero fare la loro apparizione soltanto sotto una forma magra ed inadeguata. Così avveniva la transizione alle idee greche. Era ormai giunta la pienezza dei tempi in cui le antiche idee giudaiche, con tutto il loro lieve colorito mitologico, potevano andare ad amalgamarsi colle ideali creazioni dei filosofi ellenici.

Però, queste sono pure le condizioni generali che diedero la stura alle più antiche speculazioni giudaichè intorno ad un Messia personale, concetto che, nel caso delle idee messianiche esistenti nel seno stesso del giudaismo, per quanto pare a me, non si potè fare senza l'adozione di pensieri specificamente greci.

La maggior parte dei giudei, come dimostra Trifone nel Dialogo di Giustino, concepivano il Messia semplicemente come uomo. Noi, in realtà, possiamo fare un passo innanzi, e dire che nessun giudeo pensava che potesse essere diversamente; giacchè anche coloro che al Messia annettevano l'idea di preesistenza, e lo collocavano in uno sfondo soprannaturale, non pervennero mai alle speculazioni riguardanti l'assunzione da lui fatta della carne umana, l'incarnazione, le due nature, e simili. Essi non fecero se non trasferire in maniera specifica al Messia l'antica idea di una esistenza pre-terrestre con Dio, idea che era universalmente in vo-

Digitized by Google

ga fra Giudei. Prima della creazione del mondo, il Messia si trovava nascosto in Dio, e, quando venne la pienezza dei tempi, fece la sua apparizione. Qui non si tratta nè di una incarnazione, nè di una umigliazione, ma egli apparve sulla terra tale e quale già esisteva dinanzi a Dio, e cioè in qualità di re giusto e potente, ricolmo di tutti i doni. Gli scritti in cui questo pensiero viene ad apparire con maggior chiarezza sono l'Apocalisse di Enoch (Libro delle Similitudini, Cap. 46-49) e l'Apocalisse di Esdra (Cap. 12-14). Se fosse ancora necessaria una prova ulteriore dell'esistenza di questa idea, ci sarebbero tanti altri passi da citare, come Dan. VII, 13 e seg. e Mich. V, 1. In nessun luogo degli scritti giudaici noi riusciamo a rinvenire un'idea che oltrepassi il concetto secondo il quale il Messia è l'uomo che se ne sta in ciel con Dio; un uomo che deve fare la sua apparizione sulla terra non appena sia venuto il tempo suo. Noi possiamo dire solamente che siccome questa idea non veniva applicata col medesimo grado di certezza a tutte le persone, così era quasi inevitabile che gli spiriti degli uomini si sentissero indotti a considerare il Messia semplicemente come un uomo che doveva discendere dal cielo. Questo pensiero venne addottato da Paolo (vedi più sotto), ma io non conosco alcuno scritto giudaico che l'esprima con sufficiente chiarezza.

Gesù Cristo designò se stesso come Messia, ed i primi dei suoi discepoli che lo riconobbero come tale furono quelli che eran nati giudei. In conseguenza, le concezioni giudaiche intorno al Messia finirono per passare nella comunità cristiana. Ma vennero a ricevere un impulso potente ad importanti modificazioni dall'impressione vivace prodotta dalla persona e dal destino di Gesù. Tre fatti qui vengono ad occupare un posto importantissimo. Prima di tutto, apparve nell'umiltà, e si sottomise alla morte. Poi, si credette che egli venisse esaltato per mezzo della risurrezione fino ad andare ad assidersi alla destra di Dio, e si aspettava con assoluta certezza il suo prossimo ritorno circondato di gloria. Per ultimo, la forza di una nuova vita e di una unione indissolubile con Dio la

Digitized by Google

si sentiva come scaturiente da Lui, e perciò il suo popolo si trovava con lui unito dai vincoli più stretti.

In alcuni scritti cristiani antichi che fanno parte del Nuovo Testamento e che emanano dalla penna di scrittori nati giudei, intorno all'esistenza pre-temporale di Gesù in quanto Messia non si riscontra speculazione alcuna, oppure, se ce n'è, si trova espressa in maniera tale che sembra essere semplicemente la concretizzazione dell'antica teoria giudaica e da questa si distingue semplicemente per l'enfasi con cui vi si parla dell'esaltazione di Gesù dopo la sua morte e per mezzo della sua risurrezione. I Petri, I, 18 e seg., a questo proposito, è un passo veramente classico: elutrotete timio, aimati os amnou amomou kai aspilou Christou, proegnosmenou men pro kataboles kosmou, fanerotentos de ep' eschatou, ton chronon di umas tous di autou pistous eis teon ton egheiranta auton ek nekron kai doxan auto donta, oste ten pistin umon kai elpida einai eis teon. Quivi noi troviamo una concezione della preesistenza del Cristo che non ha subìta affatto l'influenza di una qualunque speculazione cosmologica o psicologica, una concessione che non oltrepassa affatto i limiti di una pura e semplice contemplazione religiosa, e che scaturisce dal modo di pensare dell'Antico Testamento, ed è l'impressione vivace derivata dalla persona di Gesù. Egli è « preconosciuto » (da Dio) « innanzi alla creazione del mondo » non come se si trattasse di un essere spirituale senza corpo, ma come l'Agnello senza biasimo e senza macchia; in altri termini, tutta quanta la sua personalità insieme a tutta l'opera sua che Egli doveva condurre a termine, era oggetto della conoscenza eterna di Dio. Egli « si manifestò in questi ultimi giorni per noi », e cioè, egli è ora visibilmente ciò che era prima dinanzi a Dio. Ciò che qui si vuole indicare non è una incarnazione, ma una *rivelazione*. Per ultimo, egli apparve, acciocchè la nostra fede e la nostra speranza siano ora dirette fermamente al vivente Iddio, *giacchè* Dio stesso lo ha fatto risorgere da morte e lo ha ricolmo di onori. Nell'ultima clausola, si esprime quel pensiero specificamente cristiano, che il Messia

Digitized by Google

Gesù venne *esaltato* dopo la sua morte; però, da questo non si possono trarre ulteriori conclusioni.

Ma era impossibile che gli uomini si accontentassero ovunque di espressioni di questo genere, giacchè l'epoca era un'epoca eminentemente teologica. Motivo per cui il paradosso delle sofferenze del Messia, la certezza della sua glorificazione per mezzo della risurrezione, la convinzione delle relazioni specifiche che passavano tra lui e Dio, e la credenza nell'unione reale della sua chiesa con lui non parve che fossero cose espresse adeguatamente colla semplice formola proegnosmenos faneroteis. A proposito di tutti questi punti, noi possiamo vedere nei più antichi scritti cristiani, l'apparizione di formole che vengono a fissare in maniera ognor più precisa la natura della sua preesistenza, ossia, in altri termini, la sua esistenza celeste. Per ciò che riguarda il primo ed il secondo punto venne a spuntare il concettto dell'esaltazione e dell'umigliazione, quale lo riscontriamo in Paolo ed in altri numerosi scritti dopo di lui. Per ciò che riguarda il terzo punto, il concetto di Figlio di Dio » venne ad occupare il primo posto e diede la stura all'idea dell'immagine di Dio (2 Cor. IV, 4; Col. I, 15; Heb. I, 2; Phil. II, 6). Il quarto punto diede la stura alla formazione di tesi, quali sono quelle che si riscontrano in Ad Rom. VIII, 29: prototokos en pollois adelfois col. I, 18: prototokos ek ton nekron (Apoc. I, 5), Eph. II, 6: sunegheiren kai sunekatisen en tois epouraniois emas en Christo Jesou, I, 4: o teos exelexato emas en christo pro kataboles kosmou, I, 22: o teos edoken ton christon kefalen uper panta te ekklesia etis estin to soma autòu, ecc. Questo concetto puramente religioso della chiesa, secondo il quale tutto ciò che è stato predicato di Cristo si può pure applicare ai suoi seguaci, continuò a perdurare per uno spazio di tempo abbastanza considerevole. Herma dichiara che la chiesa è assai più antica del mondo, e che il mondo venne creato per lei, (vedi più sopra), e l'autore della così detta 2 Epistola di Clemente dichiara (Cap. 14), ... esometa ek tes ekklesias tes protes tes pneumatikes tes pro eliou kai selenes ektisme-

Digitized by Google

nes.... ouk oiomai, de umas agnoein, oti ekklesia zosa soma esti Christou leghei gar e grafè. Epoiesen o teos ton antropon arsen kai telu. to arsen estin o Christos to telu e ekklesia. In tal modo il Cristo e la sua chiesa vengono a trovarsi indissolubilmente uniti. Quest'ultima si deve concepire come preesistente alla pari del primo; anche la chiesa venne creata prima che fosse creato il sole e la luna, giacchè il mondo venne creato per lei. Questa concezione della chiesa viene ad illustrare un gruppo finale di detti e sentenze intorno alla preesistenza del Cristo, l'origine dei quali può essere assai facilmente fraintesa, qualora noi non ci ricordiamo che vanno applicati alla chiesa. In quanto egli è proegnosmenos pro katàboles kosmou, egli è l'arche tes ktiseos tou teou (Apoc. III, 14), il prototokos pases ktiseos ecc. Stando alla concezione in voga in quei tempi, queste espressioni possono avere esattamente il significato di queste altre: proegnosmenos pro kataboles kosmou come resta provato dalle formole parallele che si riferiscono alla chiesa. Anzi, anche un progresso ulteriore verso l'idea che il mondo fosse stato creato da Lui (Cor. Col. Eph. Heb.) non era ancora necessario che fosse una metabasis eis allo ghenos; imperocchè il principio delle cose (archè) ed il loro scopo costituisce la forza reale alla quale si deve la loro origine (principio: archè). Infatti, Herma afferma che la chiesa è assai più antica del mondo, semplicemente perchè « il mondo è stato creato per lei ».

Finchè le teorie da noi esposte fino a quest'epoca vengono ad apparire in forma isolata e non costituiscono il substrato di nuove speculazioni, è impossibile che possano alterare in modo duraturo la concezione originale. Si possono, però, considerare come il substrato della concezione originale che attribuiva a Gesù Cristo proegnosmenos pro kataboles kosmou, faneroteis k. t. l.; ed in realtà esse non portano modificazioni sostanziali al concetto religioso della questione. Sopra tutto, noi non riscontriamo ancora in esse alcun segno sicuro di transizione al concetto greco che separa la sua personalità, dividendola in due parti, la celeste e la terrena; si

Digitized by Google

tratta ancora della personalità completa del Cristo alla quale si applicano ancora tutte le qualità. Ma è pur certo che esse rivelavano già l'impulso potente a concepire il Cristo, in modo da farlo apparire come un essere divino. Egli non è stato un fenomeno transitorio, ma è veramente salito al cielo ove continua a vivere. Questa sua post-esistenza viene ad attribuire all'idea della sua preesistenza un sostegno ed un complesso concreto che manca per completo alle più antiche teorie giudaiche.

La transizione ad una nuova concezione la riscontriamo negli scritti di Paolo. Ma è di primaria importanza principiare dallo stabilire le relazioni che passano tra la sua cristologia e l'ordine di idee che siamo venuti sin qui esponendo. Stando alla linea più chiara del pensiero del grande apostolo, quant'egli ha a dire del Cristo ha i suoi cardini nella sua morte e nella sua risurrezione. A dimostraziome di questo, noi non abbiamo bisogno di prove; basta vedere particolarmente Rom. I, 3: peri tou uiou autou, tou ghenomenou ek spermatos laueid kata sarka, tou oristentos uiou teou en dunamei kata pneuma aghiosunes ek anastaseos nekron, Jesou Christou tou kuriou emon. Quanto il Cristo è divenuto in seguito ed il significato che ha per noi lo deve ora alla sua morte sulla croce ed alla sua resurrezione. Egli condannò nella carne il peccato, e fu obbediente fino alla morte. Perciò ora ha parte nella doxa del vero Dio. Anche quanto vien detto in I Cor. XV, 45 (o eschatos Adam eis pneuma zoopoioun, all'ou proton to pneumatikon allà to psukikon, epeita to pneumatikon. o protos antropos ek ghes choikos o deuteros antropos ex ouranou) si può pure considerare come faciente parte dei lineamenti fondamentali, nel senso che concorda colla concezione del Messia, in quanto kat'exochen, l'uomo disceso del cielo che era nascosto in Dio. Però, non si può affatto negare che questa concezione, come è già dimostrato dalle formole contenute nel passo già citato, fu per Paolo un punto di partenza per una speculazione in cui la teoria originale veniva ad assumere una forma completamente nuova. In questa trasforma-

Digitized by Google

zione, i fattori decisivi erano costituiti dalla dottrina dell'apostolo intorno allo « spirito ed alla carne », e la corrispondente convinzione che il Cristo, il quale non è conosciuto « secondo la carne », è uno spirito, e cioè, un essere spirituale potente (pneuma zoopoioun) il quale condannò il peccato nella carne, e con ciò mise l'uomo in grado di camminare, non secondo la carne, ma secondo lo spirito.

Stando ad uno dei modi in cui l'apostolo considerava la materia, Cristo, dopo aver condotto a termine l'opera sua, divenne il pneuma zoopoioun per la risurrezione. Ma la credenza che Gesù si trovi sempre al cospetto di Dio in quanto è uomo celeste, suggerisce a Paolo l'altro concetto, secondo il quale il Cristo fu sempre uno spirito, l'altro concetto secondo il quale egli venne inviato da Dio, che, perciò, la carne è qualche cosa di inadeguato e di ostile a lui, e che, ciononostante, egli l'assunse allo scopo di estirpare il peccato che dimora nella carne che, perciò, egli si umigliò coll'apparire, e che questa umigliazione costituisce precisamente l'opera da lui compiuta.

Questo concetto si riscontra in 2 Cor. VIII, 9 ; Iesous Christos di umas eptocheusen plousios on; in Rom. VIII, 3: o teos ton eautou uion pempsas en omoiomati sarkos amartias kai peri amartias katekrine ten amartian en te sarki; ed in Phil. II, 5: Christos Iesous en morfe teou uparchon . . . . . eauton ekenosen morfen doulon labon, en omoiomati antropon ghenomenos, kai schemati eureteis os antropos etapeinosen eauton k. t. l. In ambedue queste forme di pensiero, Paolo presuppone una reale esaltazione del Cristo. Il Cristo ricevette dopo la sua risurrezione assai più di quanto possedeva prima (to onoma to uper pan onoma). In questo concetto, Paolo conserva una interpretazione storica di Cristo, anche nel concetto del peuma Christos. Ma mentre pare che molti passi implichino che l'opera di Cristo incominciò colle sofferenze e colla morte, Paolo dimostra nei versetti citati, che egli concepiva l'apparizione di Cristo sulla terra come un atto morale da lui compiuto, come

Digitized by Google

un'umigliazione, sostenuta a bella posta da Dio e da Cristo stesso, che raggiunge il suo punto culminante nella morte di croce. Cristo, l'essere divino spirituale, è inviato dal cielo in terra dal Padre, ed in modo al tutto spontaneo si sottomette obbediente a compiere la missione che gli era stata affidata. Egli appare nella omoioma sarkos, amartias, muore sulla croce, e poscia, risorto dal Padre, sale nuovamente al cielo per quivi agire in qualità di kuriossontou e di nekron, e divenire per il suo popolo il principio di una nuova vita nello spirito.

Qualunque sia il concetto che noi possiamo farci intorno all'ammissibilità ed alla giustificazione di quest'idea, qualunque possa essere la fonte alla quale noi possiamo farne risalire le origini, e per quanto possiamo metterne in evidenza i punti di divergenza dalle idee elleniche contemporanee, è pur sempre certo che essa si avvicina parecchio a queste ultime; conciossiachè la distinzione dello spirito e della carne quivi si trova ad essere introdotta nel concetto di preesistenza, e questa combinazione non si trova affatto nei concetti giudaici del Messia.

Paolo fu il primo che limitasse l'idea di preesistenza coll'attribuirla esclusivamente alla parte spirituale di Gesù Cristo, ma al tempo stesso le diede una nuova vita col fare del Cristo preesistente (lo spirito) un essere il quale, anche durante il tempo della sua preesistenza, se ne viveva in condizione indipendente accanto a Dio.

Egli fu pure il primo a designare la sarx di Cristo come « *Assumpta* », ed a riconoscere tale assunzione come una umigliazione. Per lui l'apparizione del Cristo non era semplicemente faneroustai ma una kenoustai, tapenoustai, ptocheuein.

Questa fisonomia esterna della cristologia paolina dovette essere intelligibile per i Greci, ma, pur abbracciando questi elementi, essi introdussero nel sistema, accanto a questi, altri nuovi elementi. Christos o kurios o sosas emas on men to proton pneuma, egheneto sarx kai outos emas ekalesen, dice 2 Clem. (9, 5) e tale è pure la cri-

Digitized by Google

stologia della I Clem., di Barnaba e di molti altri greci. Dal complesso totale delle speculazioni cristiano-giudaiche, essi presero solo ciò che è stato menzionato: il Messia in quanto proegnosmenos pro kataboles kosmou per questa stessa ragione ed archè tes ktiseos tou teou, è, cioè, l'origine lo scopo ed il principio informatore della creazione. Quale risultato del loro interesse cosmologico, i greci abbracciarono questo pensiero, come se si fosse trattato di una proposizione fondamentale. La cristologia greca completa, quindi, viene ad essere espressa nel modo che segue: « Christos, o sosas emas, on men to proton pneuma kai pases ktiseos arche, egheneto sarx kai outos emas ekalesen. *Tale è il credo fondamentale, teologico e filosofico sul quale sono fondate tutte quante le speculazioni trinitariane e cristologiche della chiesa nei secoli susseguenti, e tale è la radice del sistema ortodosso di dogmatica;* giacchè l'idea che il Cristo fosse necessariamente l'arche pases ktiseos conduceva, almeno fino ad un certo punto, a concepire il Cristo come logos. Imperocchè le classi colte già da lungo tempo si erano abituate a considerare il Logos come l'origine ed il principio informatore della creazione (1).

(1) Questi accenni basteranno a dimostrare come la teoria di Paolo occupasse una posizione media tra le idee greche e le idee giudaiche di preesistenza. Però, nel canone noi abbiamo un altro gruppo di scritti che pare stiano a dimostrare la posizione media assunta a questo proposito, vo' dire gli scritti giovannei. Se non possedessimo altro che il prologo del vangelo di Giovanni col suo « en archè en ò logos », il suo « panta di autou egheneto » ed il suo « o logos sarx egheneto », noi non potremmo pensare ad altro che ad un gruppo di idee elleniche. Ma si sa benissimo che lo stesso vangelo contiene tantissime cose che avrebbero stupefatto un greco, e si trova in contraddizione coll'idea filosofica del Logos. Ciò avviene sopratutto nel pensiero, « o logos sarx egheneto », che in se stesso è estraneo alla concezione del Logos. Pensate ad una proposizione come quella contenuta in IV, 44, oudeis dunatai eltein pros me, ean me o pater o pempsos me elkuse auton, ed in V, 17, 21, incastonate nel sistema di Filone, eppoi immaginate quale rivoluzione vi avrebbe prodotta. Infallantemente, il prologo contiene, almeno fino ad un certo punto, i temi che vengono esposti nella presentazione che segue, ma essi vengono esposti in modo tale che chi legge non può fare a meno di pensare che l'autore volesse preparare i suoi lettori greci al paradosso che stava per comunicar loro, coll'adattare il suo prologo al loro modo di pensare. Nelle alterate condizioni di pensiero allora prevalenti,

Digitized by Google

Con questa transizione, le teorie riguardanti il Cristo si allontanano definitivamente dal terreno del Giudaismo e dell'Antico Testamento, ed anche da quello della religione giudaica (presa nel significato rigoroso della parola), e si trapiantano definitivamente

---

il prologo ci viene ad apparire come qualche cosa di misterioso, e la narrazione che segue sembra la parte per noi relativamente più intelligibile. Ma per coloro che lo lessero appena scritto, se erano dei greci colti, il prologo deve essere stato la parte più intelligibile. Come oggi giorno chi voglia scrivere un trattato dogmatico premette sempre un trattato intorno alla natura della religione cristiana, allo scopo di prepararvi ed introdurvi il lettore, così allora parve che il prologo giovanneico facesse le veci di una introduzione di questo genere. Esso ci fa entrare in un ordine di concezioni che erano famigliari ai greci, ed infatti, esso si addentra in queste assai più di quello che parrebbe comportarlo il resto della narrazione; giacchè quivi non predomina affatto il concetto del Logos incarnato. Quantunque qualche debole eco di questa idea si possa trovare qua e là anche nel corso del vangelo — confesso di non conoscerne alcuna — il concetto predominante è essenzialmente la concezione del Cristo come Figlio di Dio, il quale eseguisce obbedientemente ciò che il Padre gli ha additato imponendogli di compierlo. L'opera che egli compie gli è stata affidata ed egli la manda a compimento nella forza del Padre. Tutto il complesso dei discorsi d'addio di Cristo e della preghiera intercessoria da lui insegnata non indica alcuna influenza ellenica, alcuna speculazione cosmologica, ma dimostra quale fosse la vita intima di un uomo che seppe di essere una cosa sola con Dio, assai più di quello che avesse potuto esserlo chiunque altro prima di lui, e che sente come il compito che gli è stato affidato e che egli deve condurre a termine consista nel condurre gli uomini a Dio. In questa coscienza egli parla della gloria che egli ebbe col Padre prima della creazione del mondo (XVII, 4: ego se edoxasa epi tes ghes, to ergon teleiosas o dedokas moi ina poieso kai nun doxason me su, pater, parà seauto te doxe e eichon pro tou ton kosmon einai, parà soi). Con questo noi dobbiamo comparare altri versetti, come III, 13: oudeis anabebeken eis ton ouranon ei me o ek tou ouranou katabas, o uios tou autropou, e III, 31: o anoten erchomenos epano panton estin. o on ek tes ghes ek tes ghes estin kai ek tes ghes lalei o ek tou ouranou erchomenos epano panton estin (vedi pure I, 30: VI, 33, 38, 41, 50, 58, 62: VIII, 14, 58: XVII, 24). Ma quantunque la preesistenza si trovi fortemente espressa in questi passi, una separazione di pneuma (logos) e sarx in Cristo non si trova in nessun luogo del vangelo, il prologo eccettuato. Ogni attributo sublime si attribuisce sempre a tutto il complesso della personalità del Cristo. Colui stesso che « non fa nulla da solo » è pure colui che un tempo era glorioso e che ha da essere nuovamente glorificato. Però, quest'idea viene ancora attribuita al proegnosmenos pro kataboles kosmou, quantunque essa venga ad attribuire un particolare doxa col Dio a colui che era oggetto della prescienza di Dio, e la concezione più antica la si possa an-

Digitized by Google

nel terreno greco. Anche in questo stato di preesistenza il Cristo è un essere preesistente, esistente a lato di Dio. La preesistenza non si riferisce alla sua completa apparizione, ma solo ad una parte della sua essenza; essa non serve primariamente a glorificare la sapienza e la potenza di Dio, che guida la storia, ma solo a glorificare il Cristo, e quindi viene ad essere una minaccia per la monarchia assoluta di Dio (1). L'apparizione del Cristo viene ora fatta consistere nell'assunzione della carne, ed immediatamente ne vengono a scaturire delle questioni intricatissime intorno alla connessione dell'essere celestiale e spirituale colla carne, questioni che dapprincipio vennero risolte colle teorie che erano proprie di un docetismo assai ingenuo. Ma la carne, e cioè, l'umana natura creata da Dio, viene ad apparire come deprezzata, perchè è stata riconosciuta come sconveniente per il Cristo, ed a lui estranea in quanto essere spirituale. Così la religione cristiana veniva ad impegolarsi nell'ascetismo raffinato di una civiltà in piena decadenza ed ormai sull'orlo della tomba, venendo a dare al sistema della sua morale, in prima così illuminato nella sua semplicità, una substruttura straniera (2). Ma il risultato che si presentava come il più discutibile era il seguente. Poichè il predicato « *logos* » che in

---

cora riscontrare in non poche espressioni, come per esempio, I, 31: kago ouk edein auton all'ina fanerote to Israel dia touto elton, V, 19: ou dunatai o uios poiein af eautou ouden an me ti blepe ton patera poiountai V, 36: VIII, 38: à ego eoraka parà to patri lalo, VIII, 40: ten aleteian umin lelaleka en ekousa parà tou teou XII, 49: XV, 15: panta a ekousa parà tou patros mou egnorisa umin.

(1) Infatti, nel quarto vangelo questo viene ad essere controbilanciato dal pensiero della completa comunanza di amore tra il Padre ed il Figlio, e qui anche la preesistenza e la discesa di quest'ultimo viene a ridondare a maggior gloria di Dio. Nella sentenza: « Dio tanto amò il mondo », ecc. ciò che Paolo descrive in Phil. II diventa al tempo stesso un atto di Dio, l'atto, anzi, di Dio stesso. La sentenza: « Dio è amore » riassume tutte le speculazioni individuali, e le innalza ad una sfera affatto nuova ed immensamente più elevata.

(2) Se fosse stato possibile alla speculazione mantenersi al livello del quarto vangelo, nulla di tutto questo si sarebbe verificato; ma dove si potevano trovare i teologi capaci di un'opera di questo genere?

Digitized by Google

principio, ed anche in seguito per uno spazio di tempo considerevolmente lungo, coincideva colla ragione regolatrice del Cosmos, veniva considerato come il predicato più elevato che si potesse attribuire al Cristo, l'elemento santo e divino, e cioè, la potenza di una nuova vita, potenza che si doveva ritenere esistere nel Cristo, veniva trasformata in una forza cosmica e quindi veniva secolarizzata.

In quest'opera io mi sono sforzato di dimostrare nel modo più completo che per me si potesse, in qual modo la dottrina della chiesa siasi sviluppata da queste premesse nella dottrina della Trinità ed in quella delle due nature. Ho pure dimostrato che le origini imperfette della dottrina della chiesa, sopratutto quali vengono ad apparire nella teoria del Logos, derivata dalla cosmologia, andarono soggette a molte e salutari correzioni — per opera dei Monarchiani, di Atanasio, e per l'influenza di una serie di passi biblici che mettono capo in una direzione ben diversa. Per ultimo, la dottrina del Logos venne a ricevere una forma in cui l'idea veniva ad essere spogliata quasi per completo di tutto il suo cosmico contenuto. Nè la contraddizione ellenica che passa tra lo spirito e la « carne » si potè sviluppare per completo nel cristianesimo, perchè la credenza nella risurrezione corporea del Cristo, e nell'ammissione della carne in cielo, opponeva al principio del dualismo una barriera che Paolo non sentì necessaria nè conobbe come tale. La convinzione intorno alla risurrezione della carne si addimostrò essere la roccia durissima contro la quale andarono a dar di cozzo tutti i tentativi fatti per dare una fisonomia completamente ellenica alla religione cristiana.

La storia dello sviluppo delle idee di preesistenza costituisce nel medesimo tempo la critica delle stesse, di guisa che noi non sentiamo affatto il bisogno di fare ricorso alla nostra attuale teoria della conoscenza, la quale non permette più questo genere di speculazioni. Il problema che consiste nel determinare il significato di Cristo per mezzo della speculazione intorno alle sue nature, e

Digitized by Google

nell'associare con questo i lineamenti concreti del Cristo storico, ebbe le sue scaturigini nell'Ellenismo. Ma anche gli scrittori del Nuovo Testamento, i quali pare che sotto questo riguardo abbiano subita un poco l'influenza dell'ellenismo, in realtà non specularono intorno alle due nature, diverse l'una dall'altra, ma, ammessa a priori la natura spirituale del Cristo, si accinsero all'impresa di stabilire quale avesse ad essere il suo significato religioso, servendosi a quest'uopo delle sue qualità morali — Paolo servendosi dell'atto morale della sua umigliazione e della sua obbedienza fino alla morte, Giovanni della completa dipendenza di Cristo da Dio e quindi anche della sua obbedienza, ed al tempo stesso dell'unità di amore che passa tra il Padre ed il Figlio. Non c'è che una sola idea di preesistenza che nessuna contemplazione empirica della storia e nessuna ragione può riuscire a sradicare. Questa è identica all'idea più antica che si riscontri nell'Antico Testamento, nonchè a quella che predominava fra i primitivi cristiani, e consiste nel pensiero religioso che Dio Signore dirige la storia. Applicata al Cristo, essa è contenuta nelle parole che leggiamo nella I *Petri*, I, 20: proegnosmenos men pro kataboles kosmou, faneroteis de di umas tous di autou pistous eis teon ton egheiranta auton ek nekron kai doxan auto donta, oste ten pistin umon kai elpida einai eis teon.

Digitized by Google

APPENDICE II.

La liturgia e le origini del dogma.

Probabilmente il lettore si sarà meravigliato al vedere come io mi sia occupato così poco della liturgia nella descrizione da me data delle origini del dogma. Giacchè chi voglia stare alle idee oggi maggiormente in voga intorno alla storia della religione ed alle origini della teologia, nel rituale si possono rintracciare le origini dell'una e dell'altra. Senza voler affatto criticare questi concetti, io penso di poter giustificare il mio operato coll'asserire semplicemente che questo costituisce un altro esempio della natura eccezionale del cristianesimo. Giacchè esso per un periodo abbastanza considerevole di tempo non possedette affatto alcun rituale, ed il lavorio dello sviluppo in questa direzione si è verificato, od anche si è venuto completando, assai tempo prima che il rituale potesse essere in grado di fornire un qualche materiale per la discussione dogmatica. Nelle chiese cristiane, il culto scaturì da quello che era in uso nelle sinagoghe, mentre, in quella vece, non si ha alcuna traccia che esso subisse in alcun modo l'influenza del servizio giudaico del tempio (Duchesne, *origines du culte chretien*, p. 45). Perciò, i suoi più antichi elementi costituenti sono la preghiera, la lettura delle scritture, l'applicazione dei testi scritturali, ed i cantici sacri. Quali elementi specificamente cristiani, a questi noi dobbiamo aggiungere la celebrazione dell'Eucarestia, ed i discorsi tenuti da coloro che erano ispirati dallo Spirito. Queste ultime manifestazioni, tuttavia, vennero a cessare nel corso del secondo secolo, e, almeno fino ad un certo punto, a partire dalla prima metà. Il servizio religioso, a proposito del quale il rituale si andò sviluppando, era costituito dalla preghiera, dall'eucarestia e dai cantici

Digitized by Google

sacri. La Didache descrive già le formole che erano in uso per la preghiera. Il rituale che regolava la celebrazione dell'Eucarestia era determinato nei suoi lineamenti predominanti dalla memoria della sua istituzione. Liberissima rimaneva la sfera dei cantici sacri, quantunque anche qui, ed a partire dal periodo di tempo più antico — non più recente della fine del primo e dei primordii del secondo secolo — pare che si debba distinguere un doppio elemento, uno fisso e l'altro sempre fluttuante; giacchè gli inni responsorii, come ci vien testificato dall'epistola di Plinio, e, in epoca più antica, dal Libro dell'Apocalisse era necessario seguissero un ordine ben definito. Ma tutto il complesso, quantunque fosse già fissato nel corso del secondo secolo, portava marcato lo stampo della spiritualità e della libertà. Si trattava veramente di un culto in ispirito e verità, e questa e nessun'altra era veramente la luce sotto la quale lo consideravano gli apologisti. Il ritualismo non incominciò ad essere una potenza nella chiesa se non in sulla fine del secondo secolo; e ciò quantunque fosse stato, assai tempo prima, coltivato dagli « Gnostici » e quantunque se ne trovino tracce in un periodo di tempo assai più antico, presso alcuni padri più antichi, come, ad esempio, Ignazio.

Fra i frammenti liturgici che sono pervenuti fino a noi, dai primi tre secoli, si possono distinguere due classi. Lasciando da un canto gli inni responsorii che sono contenuti nel Libro dell'Apocalisse, i quali assai difficilmente si possono considerare come brani di forme liturgiche fisse, l'unica porzione dello *stratum* o classe più antica che sia arrivata fino a noi è costituita dall'orazione domenicale, che ebbe origine da Gesù stesso e venne usata come forma liturgica di preghiera, unitamente alle preghiere sacramentali che sono contenute nella Didache. Queste preghiere sono fatte in uno stile completamente diverso da quello delle formole liturgiche dei secoli susseguenti; la preghiera viene rivolta esclusivamente a Dio, e ribocca di ringraziamenti per la conoscenza e la vita da lui concessa; parla di Gesù il pais teou (Figlio di Dio) come il Mediatore;

Digitized by Google

l'intercessione viene attribuita esclusivamente alla chiesa, e si supplica perchè presto la chiesa possa essere al completo, e perchè sia affrettato il giorno della venuta del regno e della distruzione del mondo. Non si accenna mai in maniera diretta alla morte ed alla risurrezione di Cristo. Queste preghiere sono proprietà esclusiva della chiesa cristiana. Non si può dire, però, che esercitassero una qualunque importante influenza sulla storia del dogma. I pensieri che in esse erano contenuti, nella loro forma specifica, sono periti; attraverso a queste preghiere non è stata loro conservata la misura dell'importanza permanente che essi avevano raggiunta in una forma più generale.

Il secondo *stratum* di brani liturgici si fa risalire alla grande preghiera colla quale si chiude la prima Lettera di Clemente, conciossiachè questa Lettera, o meglio la preghiera contenuta in sulla fine di questa lettera, quantunque talune espressioni della stessa ci ricordino un tipo di preghiera assai più antico (dia tou egapemenou paidos sou Jesoun Christou per il tuo amatissimo Figlio Gesù Cristo »), già lascia scorgere le caratteristiche della liturgia più recente, come è dimostrato, per esempio, da una comparazione della preghiera liturgica contenuta nelle Costituzioni degli Apostoli (Vedi l'edizione del Lightfoot e la mia). Ma questi brani stanno a dimostrare nel medesimo tempo, che le preghiere liturgiche, ed in conseguenza la liturgia stessa, hanno la loro scaturigine nella liturgia che era in uso nelle sinagoghe, giacchè le rassomiglianze sono troppo evidenti. Qui troviamo una connessione che rassomiglia parecchio a quella che esiste tra le « *due strade* » dei giudei, e l'istruzione cristiana dei catecumeni. Se questa osservazione è giusta, essa sta a spiegare le cautele che si osservavano nelle più antiche liturgie, quando si trattasse di materiale storico e dogmatico, precauzione che non riuscì loro certamente svantaggiosa. Come nelle preghiere delle sinagoghe, così anche nelle chiese cristiane, non tutto veniva sottoposto a Dio, nè tutte le questioni venivano a Lui presentate nella loro nuda realtà, ma le preghiere servivano a mo' di cere-

Digitized by Google

monia religiosa, e cioè, a mo' di adorazione, di petizione e di intercessione. Su ei o teos monos kai Jesous Christos o pais sou kai emeis laos sou kai probata tes nomes sou. (Tu sei il solo Dio e Gesù Cristo è tuo Figlio, e noi siamo il popol tuo e le pecore del tuo gregge). In questa confessione, la quale è un'espressiva modificazione di quella della Sinagoga, si trova compendiata tutta quanta la ceremonia liturgica. Per quanto ci è dato presupporre e congetturare dagli sparsi frammenti della liturgia Pre-nicena, il carattere della cerimonia, sotto questo riguardo, essenzialmente non era stato alterato. Nulla si ammetteva che contenesse un qualche dogma specifico od una teologica speculazione. Il numero delle sacre ceremonie già abbastanza considerevole nel secondo secolo, (in qual modo sorsero?) era divenuto ancor più considerevole nel terzo; ma, per quanto ci consta, le parole che accompagnavano tali ceremonie non esprimevano se non adorazione, gratitudine, supplica, ed intercessione. Le relazioni che venivano espresse nella liturgia si fecero sempre più comprensive, copiose e dettagliate; ma il suo carattere fondamentale rimase immutato. La storia del dogma nei primi tre secoli non si trova affatto riflessa dalla liturgia.

Digitized by Google

APPENDICE III.

Il Neoplatonismo.

SOMMARIO. — 1. Significato e posizione storica del Neoplatonismo. — 2. Origine storica del Neoplatonismo. — 3. Epitome della storia e delle dottrine del Neoplatonismo. — 4. Il Neoplatonismo e la dogmatica ecclesiastica. — 5. Letteratura.

§ 1. - Significato e posizione storica del Neoplatonismo.

La storia politica del mondo antico ha un termine coll'impero di Diocleziano e di Costantino, il quale assunse, accanto all'aspetto romano e greco, anche un aspetto orientale. La storia della filosofia antica termina colla filosofia universalistica del Neoplatonismo, il quale riuscì ad assimilarsi gli elementi della maggior parte dei sistemi precedenti, e si incorporò i risultati della storia della religione e della civiltà tanto dell'Oriente che dell'Occidente. Ma a quella guisa che l'impero romano bizantino si può considerare al tempo stesso come lo sforzo finale e come l'esaurimento del mondo antico, così anche il Neoplatonismo è, per un verso, il complemento dell'antica filosofia, e, per l'altro, il suo esaurimento, la sua abolizione. Nella teoria che i greci ed i romani avevano del mondo non mai prima di allora si era trovato un posto per la convinzione della dignità dell'uomo e della sua elevazione al di sopra della natura, o, per lo meno, la stessa non ebbe mai un espressione di certezza quale fu quella che venne ad assumere in seno al Neoplatonismo; e giammai prima di allora, nella storia della civiltà, potè raggiungere i suoi più elevati esponenti, nonostante tutto il progresso fatto nel campo dell'osservazione interna, il significato sovrano della scienza reale e della conoscenza, come potè assumerlo in seno al Neoplatonismo. Qualora la si giudichi dal punto di vista della pura scienza,

Digitized by Google

della conoscenza empirica del mondo, la filosofia di Platone e di Aristotele segna l'apogeo del moto parabolico della filosofia, il post-aristotelismo un regresso, ed il Neoplatonismo una completa declinazione, o decadenza. Ma qualora si giudichi dal punto di vista della religione e della morale, siamo pur costretti a riconoscere che il carattere morale che cercò di raggiungere il Neoplatonismo fu il più elevato ed il più puro che avesse mai prodotto l'antica cultura. Naturalmente, ciò avvenne a spese della scienza: conciossiachè sul terreno delle religioni politeistiche, la conoscenza sempre maggiore della natura doveva finire coll'indebolire e finalmente distruggere la religione, oppure per esser impastoiata ed abolita dalla religione. Però la religione e la morale addimostrarono di essere le potenze più forti. La filosofia, posta tra la scienza della natura e la religione e l'etica, dopo aver subito un periodo di fluttuazioni, seguì la potenza più forte. Dal momento che l'etica stessa, nella sfera delle religioni naturali veniva concepita senza esitazione di sorta, come un genere più elevato di « natura », il conflitto colla conoscenza empirica del mondo si addimostrava inevitabile. La « Fisica » più elevata, per la quale la conoscenza della natura rappresenta ciò che la morale religiosa è per la religione, doveva o spodestare il più basso oppure rimanerne spodestata. Perchè potessero venire legittimati i diritti dell'uomo al riconoscimento del valore della sua persona e della sua vita, era necessario che la filosofia rinunziasse al suo aspetto scientifico.

Il solo fatto che quella sola epoca che noi siamo veramente in grado di studiare nelle sue origini, nel suo sviluppo e nella sua fine, va a por capo, non nel materialismo, ma nel più deciso idealismo, costituisce una prova del vigore di cui son fornite le doti morali dell'uomo. È vero che nel modo in cui questo idealismo è riuscito ad impossessarsi dello spirito degli uomini, si può dire che abbia fatto fallimento; giacchè il disprezzo per la ragione e per la scienza, e queste vengono veramente disprezzate quando

Digitized by Google

sono relegate in un posto di second'ordine, finisce per trascinare alle barbarie, giacchè esso è il risultato della più crassa superstizione, ed è esposto a tutte le astuzie dell'impostura. E diffatti, storicamente parlando, la barbarie succedette veramente all'apice del Neoplatonismo. Infallantemente, gli stessi filosofi finirono per trovare il nutrimento di cui avevano bisogno in quella conoscenza, in quella cultura che si ritenevano in grado di superare; ma la massa non fece altro che sprofondarsi vieppiù nella superstizione, e la chiesa cristiana, che raccolse l'eredità del Neoplatonismo fu costretta a riconoscerlo, e, fino ad un certo punto, a scendere a patti. Precisamente nel momento in cui il fallimento dell'antica civiltà e la sua caduta nella barbarie non poteva fare a meno di rivelarsi in tutta la sua cruda realtà, un destino migliore venne a posarsi sulla storia di quelle nazioni che fino allora erano sempre state considerate come barbare, nella storia di quelle nazioni per le quali l'opera di un migliaio d'anni era fino allora riuscita vana. E un fatto latente, si, ma che non deve sfuggire a chi guarda un poco più addentro nella superficie dei fenomeni, che la storia latina del mondo antico necessariamente deve essere degenerata nella barbarie per sua propria colpa, perchè la stessa pose capo nella rinunzia al mondo. Nessun desiderio di goderne, di padroneggiarlo, di conoscerlo quale esso è realmente. Un mondo nuovo sta per schiudersi, per il quale nulla è pronto, e gli uomini già sono presti a sacrificare la loro cultura e la loro scienza pur di avere la certezza di impossessarsi di questo mondo; e alla luce che irradia dal mondo futuro, quanto in questo mondo ha tutte le parvenze dall'assurdità diviene sapienza e quanto sembra sapienza diviene pazzia.

Tale è il Neoplatonismo. I filosofi presocratici, che i seguaci di di Socrate ebbero a dichiarare bambini, si erano sbarazzati della teologia, e cioè della mitologia dei poeti, ed avevano innalzata una filosofia basata sull'osservazione della natura, senza preoccuparsi granchè dell'etica e della religione. Nei sistemi di Platone e di

Digitized by Google

Aristotele, la fisica e l'etica riescono a conquistarsi i diritti che loro spettano, quantunque quest'ultima occupasse già infallantemente il primo posto; la teologia, e cioè, la religione popolare, continuò ad esser posta da un canto. I filosofi pot-aristotelici di tuttii partiti avevano già incominciato ad appartarsi dal mondo obbiettivo. Lo Stoicismo, infatti, pare che ricadesse nel materialismo che prevaleva prima di Platone e di Aristotele; ma il dualismo morale che dominava in bocca degli stoici non doveva tollerare troppo a lungo la fisica materialistica; esso cercò e trovò aiuto nel dualismo metafisico dei platonici, ed al tempo stesso si riconciliò colla religione popolare per mezzo dell'allegoria, e cioè, col formare una nuova teologia. Ma non riuscì a por capo in una serie di creazioni filosofiche permanenti. Uno sviluppo unilaterale del Platonismo produsse quelle varie forme di scetticismo che faceva tutto il possibile per abolire la fiducia nella conoscenza empirica. Il Neoplatonismo, il quale venne più tardi, apprese molto da tutte le scuole. Innanzi tutto, esso appartiene alla serie dei sistemi post-aristotelici, e, alla pari della filosofia soggettivistica, rappresenta il complemento logico di tutti quei sistemi. In secondo luogo, si basa sullo scetticismo; giacchè anch'esso, quantunque ciò non avvenisse fin dapprincipio, negava fiducia ed interessamento alla conoscenza empirica. In terzo luogo, esso può vantarsi del nome e dell'autorità di Platone; giacchè, per ciò che riguarda la metafisica, esso retrocedette a quanto era in principio e combattè apertamente la metafisica degli stoici. Eppure anche su questo punto esso apprese pur molto od almeno qualche cosa dagli stoici; giacchè la concezione Neoplatonica dell'azione di Dio e del mondo nonchè la concezione della natura e dell'origine della materia, si può spiegare solo col fare ricorso al panteismo dinamico degli stoici. Sotto altri riguardi e sopratutto in Psicologia, esso è diametralmente opposto alla Stoa, quantunque le sia superiore. In quarto luogo, anche lo studio di Aristotele esercitò la sua influenza sul Neoplatonismo. La qual cosa rimane dimostrata non solamente nei metodi filosofici del Neoplatonismo, ma

Digitized by Google

anche, quantunque in via subordinata, nella loro metafisica. In quinto luogo, la morale degli stoici venne addottata dal Neoplatonismo, ma questa morale dava necessariamente la stura ad un concetto assai più elevato delle condizioni dello spirito. In sesto ed ultimo luogo, finalmente, anche il cristianesimo, che pure venne combattuto dal Neoplatonismo sotto tutte le forme, (sopra tutto in quella della filosofia gnostica della religione) pare non abbia mancato, almeno fino ad un certo punto, di esercitare la sua influenza. A questo proposito, noi non possediamo ancora delle particolarità di dettaglio, e quest'idea si può solo ritenere come vera gettando l'occhio un poco addentro nella polemica intrapresa da Plotino contro gli gnostici.

Per cui si può concludere che, fatta eccezione dell'epicureismo che il Neoplatonismo temette sempre quale suo più formidabile avversario, tutti i sistemi più importanti dei tempi antichi si eran dati convegno nella nuova filosofia. Ma non per questo noi siamo autorizzati a considerare il Neoplatonismo come se fosse un sistema ecclettico nel significato che comunemente si attribuisce alla parola. Giacchè, in primo luogo, esso possiede un interesse che tutto pervade e tutto predomina, l'interesse religioso; poi, ed in secondo luogo, introdusse nella filosofia un nuovo e supremo principio, quello del super-razionale, quello del super-essenziale. Questo principio non si potrebbe identificare colle « idee » di Platone o colla « forma » di Aristotele. Poichè, come fa giustamente osservare lo Zeller: « In Platone ed in Aristotele la distinzione del sensibile e dell'intelligibile è l'espressione più forte che si abbia per denotare la credenza nella verità del pensiero; essi presuppongono solamente la falsità della percezione sensibile e dell'esistenza sensibile; ma non vi si fa alcuna menzione di uno stadio assai più elevato della vita spirituale, di quello stadio che oltrepassa l'idea ed il pensiero. Nel Neoplatonismo, in quella vece, è precisamente questo elemento super-razionale che è considerato come la metà finale di ogni sforzo che si fa, ed il fondamento più elevato di ogni esistenza; la

Digitized by Google

conoscenza che è acquistata dal pensiero altro non è che uno stadio intermedio tra la percezione sensibile e l'intuizione super-razionale; le forme intelligibili non sono costituite da ciò che è più elevato ed ultimo, ma sono i mezzi con cui vengono comunicate al mondo le influenze dell'essenza originale ed informe. Perciò, questo concetto presuppone non solamente il dubbio sulla realtà dell'esistenza sensibile e dei concetti sensibili, ma il dubbio assoluto, l'aspirazione che oltrepassa ogni realtà. Il più elevato intelligibile non è quello che costituisce il contenuto reale del pensiero, ma solo quello che è presupposto e più ardentemente desiderato dall'uomo quale inconoscibile fondamento del suo pensiero. « Il Neoplatonismo riconosceva che una morale religiosa qualunque non si può costruire nè sulla percezione sensibile nè sulla conoscenza acquistata coll'intelligenza, e che da queste la stessa non può attingere le sue giustificazioni; perciò la ruppe tanto colla morale intellettuale, quanto colla morale utilitarista. Ma per questa stessa ragione, essendo, per così dire, sceso a patti tanto colla percezione che coll'intellezione, per poter stabilire la verità più elevata, si trovò costretto ad incamminarsi alla ricerca di un mondo nuovo e di una nuova funzione dello spirito umano, allo scopo di poter stabilire che cosa sia che esso desidera, e di comprendere e descrivere ciò di cui esso è riuscito a ristabilire l'esistenza. Ma l'uomo non può trascendere quelle facoltà psichiche di cui è fornito. Esso si trova stretto da un anello di ferro. Colui il quale non vuole permettere al suo pensiero di essere determinato e circoscritto dall'esperienza va a cadere puramente e semplicemente nei parti della fantasia, e cioè, ciò che non può essere soppresso viene ad assumere un aspetto mitologico: la superstizione viene ad occupare il posto che spetta alla ragione, la tardività nello scorgere l'incomprensibile viene considerata come lo sbocco più elevato degli sforzi dello spirito, ed ogni conscia attività dello spirito viene subordinata a tutta una serie di condizioni visionarie che vengono artificialmente create e messe in corso. In tal modo non si permette al

Digitized by Google

concetto di esprimersi, e l'esplorazione graduale di ogni campo di conoscenza secondo i varii metodi con cui la si può acquistare viene ad essere un preliminare necessario — i Neoplatonici non resero le materie di per se stesse facili — ed un principio nuovo e potente vien posto, il quale si propone di imbrigliare la fantasia, e questo principio è costituito dall'*autorità di una sicura tradizione.* Quest'autorità deve essere superumana, altrimenti non avrebbe valore alcuno; perciò ha da essere un'autorità divina. Sulle scoperte divine, e cioè sulle divine rivelazioni, deve basarsi tanto la più elevata regione superrazionale della conoscenza, quanto la possibilità della conoscenza stessa. In una parola, la filosofia che viene presentata dal Neoplatismo, gli interessi finali della quale sono degli interessi religiosi, ed i più elevati oggetti della quale sono degli oggetti super-razionali, ha da essere una filosofia della *rivelazione.*

Questo non viene ancora ad apparire troppo chiaramente in Plotino e nei suoi seguaci immediati. Essi dimostrarono di aver ancora fiducia nei presupposti obbiettivi della loro filosofia, ed hanno fatto, sopra tutto in psicologia, un'opera veramente grande come sono riusciti a creare veramente qualche cosa di nuovo. Ma questa fiducia è venuta a svanire nel Neoplatonismo posteriore. Porfirio, poco prima di diventare discepolo di Plotino, scrisse un libro: peri tes ekloghion filosofias; come filosofo egli non esige più la loghia. Ma i rappresentanti più recenti del sistema andarono in cerca per la loro filosofia di rivelazioni della divinità. Le trovarono nelle tradizioni religiose e nei culti religiosi delle varie nazioni. Il Neoplatonismo apprese dagli Stoici ad innalzarsi al di sopra dei limiti politici di nazioni e di stati, dilatando la coscienza ellenica fino a farla diventare la coscienza dell'umanità. Lo Spirito di Dio ha aleggiato attraverso a tutta quanta la storia delle nazioni, ed ovunque si riscontrano le tracce della divina rivelazione. Quanto più una tradizione religiosa od un culto religioso è antico, quanto più è degno di onore tanto più è ricco in pensieri di Dio. Perciò le

Digitized by Google

antiche religioni orientali sono fornite di uno speciale valore per i Neoplatonici. Il metodo allegorico di interpretazione dei miti, che era in uso sopratutto fra gli stoici, veniva pure accettato dai Neoplatonici. Ma i miti, spiegati spiritualmente, possedevano per questo sistema valore perfettamente diverso da quello che possedevano per i filosofi stoici. Questi ultimi si accomodavano ai miti servendosi della spiegazione allegorica; i Neoplatonici più recenti, per un altro verso, (in seguito ad una selezione in cui vennero immolati i miti immorali, vedi, per esempio, Giuliano) li consideravano come se fossero *il fondamento materiale adattato e sicuro della filosofia.* Il Neoplatonismo vuol essere non solamente la *filosofia* assoluta, che completa tutti i sistemi, ma anche la religione assoluta, che riconferma e spiega tutte le religioni più antiche. Esso si propone di riabilitare tutte le antiche religioni (vedi i maestri filosofici di Giuliano e paragona il suo grandioso esperimento religioso); ognuna di queste religioni doveva continuare nelle sue forme tradizionali, ma al tempo stesso ciascuna doveva accettare un poco del temperamento religioso e della religiosa conoscenza che il Neoplatonismo era riuscito a raggiungere, ed ogni culto doveva essere ridotto a quel grado elevato di moralità che l'uomo era in grado di mantenere. In seno al Neoplatonismo, il fatto psicologico del desiderio dell'uomo di qualche cosa di più elevato, viene innalzato al grado di principio predominante, che deve spiegare il mondo. Perciò, le religioni quantunque abbiano ad esser purificate e spiritualizzate, divengono il fondamento della filosofia. Perciò, la filosofia Neoplatonica presuppone il sincretismo religioso del secolo terzo, e senza di questo non si può comprendere. Le forze grandiose che mezzo inconsciamente operavano in seno a questo sincretismo, vennero rispettivamente afferrate dal Neoplatonismo. Esso rappresenta il frutto finale di quello sviluppo che fu il risultato del sincretismo politico, nazionale e religioso che venne a scaturire dalle intraprese di Alessandro Magno e dei Romani.

Perciò il Neoplatonismo rappresenta uno stadio nella storia

Digitized by Google

della religione; anzi il significato che esso possiede nella storia del mondo sta appunto nel fatto che esso è questo e null'altro. Nella storia della scienza e della cultura esso possiede un significato solamente in quanto è l'epoca di transizione necessaria attraverso alla quale l'umanità ha dovuto passare, per potersi emancipare dalla religione della natura e dal deprezzamento della vita spirituale, che opponeva una barriera insormontabile ad un più elevato progredire dell'umana conoscenza. Ma a quella guisa che il Neoplatonismo, nel suo aspetto filosofico, significa abolizione dell'antica filosofia, la quale, però, esso desiderava che avesse ad essere completa, così, nel suo aspetto religioso, significa abolizione delle antiche religioni che avrebbe voluto restaurare. Giacchè volendo che queste religioni servissero di mezzo ad una conoscenza religiosa più definita, e volendo che conducessero alla più elevata disposizione morale, esso impose loro un compito al quale non erano pari, e sotto il peso del quale non potevano fare a meno di cadere. Ed esigendo da loro che smarrissero, se non distruggessero per completo, quei vincoli che erano appunto la base della loro vita, e cioè i vincoli ed i limiti politici, venne a strappar loro di sotto il fondamento sul quale erano basate. Ma non poteva esso sostituire queste basi con altre più grandi e più solide? Non esisteva egli allora l'impero romano, e non avrebbe forse potuto la nuova religione venire a dipendere da questo impero a quella stessa guisa che le religioni più antiche avevano dipeso da stati e da nazioni di assai minore importanza? Lo si sarebbe potuto pensare, ma la logica dei fatti avrebbe finito per dar torto. Infallantemente, la storia politica delle nazioni mediterranee, nel loro sviluppo nella monarchia universale romana, fu parallela alla storia spirituale di quelle stesse nazioni nel loro sviluppo verso il monoteismo e verso un sistema universale di morale: ma, in sulla fine, lo sviluppo spirituale superò lo sviluppo politico; anche gli Stoici erano pervenuti ad un'altezza che lo sviluppo politico aveva potuto raggiungere solo parzialmente. In realtà il Neoplatonismo tentò

Digitized by Google

di mettersi a contatto coll'impero romano bizantino: un nobile monarca, Giuliano, perì e con lui perì il risultato di questo sforzo potente: ma anche prima che questo si verificasse, i Neoplatonici più profondi si erano accorti che la loro elevata filosofia morale non sarebbe mai riuscita a venire a contatto coll'impero dispotico, perchè non voleva avere alcun contatto col mondo (piano per la fondazione di Platonopolis). Le questioni politiche erano indifferenti per i Neoplatonici alla pari delle cose materiali in genere. L'idealismo della nuova filosofia era troppo elevato per potersi abbassare, ed ammettere di abbassarsi, ad essere naturalizzato nella creazione despiritualizzata, tirannica e ristretta dell'impero bizantino, e questo stesso impero aveva bisogno di avere degli officiali senza scrupoli, e non dei nobili filosofi. Perciò, per quanto gli esperimenti che di tanto in tanto vennero fatti da qualche stato e da taluni filosofi in particolare, per amalgamare la monarchia del mondo col Neoplatonismo possano riuscire importanti ed interessanti, pure non possiamo fare a meno di riconoscere che furono sempre inefficaci.

Ma, e questa è l'ultima questione che qui si può porre assai giustamente, il Neoplatonismo non avrebb'esso potuto creare una comunità religiosa indipendente? Dal momento che, allo scopo di restaurarle, esso era già riuscito a modificare tanto fondamentalmente le antiche religioni; dal momento che esso faceva tutto il possibile per dare consistenza agli antichi culti ingenui inoculando loro delle idee filosofiche profonde, per far sì che fossero l'esponente di una morale più elevata, per qual motivo non fece un passo in avanti arrivando fino a creare una società religiosa sua propria? Perchè non passò a completare ed a riconfermare l'unione degli dei colla fondazione di una chiesa che sarebbe stata destinata ad abbracciare tutta quanta l'umanità, ed in cui, accanto al Dio ineffabile, si potessero adorare anche tutte le varie divinità delle varie nazioni? Perchè no? La risposta a questa questione contiene pure la risposta a quest'altra: perchè la chiesa cristiana riuscì a soppiantare il Neoplatonismo? Il Neoplatonismo mancava di tre ele-

Digitized by Google

menti che sarebbero stati necessarii per attribuirgli il valore di un sistema religioso nuovo e permanente. Agostino nelle sue *confessioni* (libro VII, 18-21) ha descritti mirabilmente questi tre elementi. Innanzi tutto e sopra tutto, mancava un fondatore religioso; poi questo sistema non era in grado di dare una soluzione alla questione del sapere in qual modo si possa mantenere permanentemente la beatitudine e la pace; quindi, mancava dei mezzi necessarii a convincere coloro che non possono dedicarsi alla speculazione. Il « popolo » non era in grado di dedicarsi a quegli esercizii di filosofia che quel sistema raccomandava come condizione assolutamente necessaria per poter raggiungere il godimento dei beni più elevati; e non conosceva affatto il modo con cui anche il popolo può pervenire al possesso sereno di questi beni di ordine elevatissimo. Donde ne derivava che quegli uomini « saggi e prudenti » se ne restavano sempre allo stato di scuola. Allorquando Giuliano tentò di interessare la massa incolta alle dottrine ed al culto di questa scuola, ne ebbe in ricompensa riso e scherno.

Non come filosofia e nemmeno come religione nuova il Neoplatonismo divenne un fattore decisivo della storia, ma, se mi si passa la frase, come forma dello spirito (1). Il sentimento dell'esi-

(1) Delle eccellenti osservazioni intorno alla natura del Neo Platonismo si possono ritrovare in Eucken, *Gött. Gel. Anz.*, 1 marzo, 1884, p. 176; questo schizzo era già pronto prima ch'io potessi vederle. « Noi riscontriamo la caratteristica dell'epoca neoplatonica nello sforzo fatto per far si che l'interno, che fino allora aveva avuto accanto a sè ed a lui opposto un mondo esterno ed indipendente, diventasse l'elemento esclusivo e determinante. Il movimento che qui si fa sentire ha sopravvissuto al tempo ed ha spianata la via al periodo moderno; esso portò alla dissoluzione di ciò che segna il punto culminante della vita antica, di ciò che noi dobbiamo chiamare col nome di specificamente classico. La vita dello spirito, che fino allora era stata concepita come membro di un mondo ordinato e soggetta alle sue leggi, ora sorpassava liberamente questi limiti, e procurava di modellare per se stessa, od anche di creare, un universo a modo suo. Infallantemente i differenti tentativi fatti per mandare ad effetto questo desiderio, rivelarono, per la maggior parte, un abisso profondo esistente tra la volontà e l'azione; comunemente la morale e le esigenze religiose dell'ingenua coscienza umana debbono sostituire universalmente

Digitized by Google

stenza di un bene eterno di un ordine assai più elevato il quale sorpassa quanto ci può esser dato dalla nostra esperienza esterna e non è nemmeno intelligibile, questo sentimento al quale va annessa la convinzione del completo valore di ogni cosa terrena, questo sentimento venne prodotto ed alimentato dal Neoplatonismo. Ma esso non era in grado di dire in che cosa consistesse quell'essere altissimo e quel bene d'ordine elevatissimo, e perciò era costretto ad abbandonarsi per completo alle fantasticherie della mente ed al sentimento estetico. E quindi fu costretto ad assegnare « delle vie misteriose a ciò che è interno », che, tuttavia, non conducono a nessun luogo. Esso trasformò il pensiero in un sogno del sentimento; si immerse nel mare delle emozioni; vide il mondo favoloso dell'antichità delle nazioni come un riflesso di una più elevata realtà, e trasformò la realtà in poesia; ma, nonostanti tutti questi sforzi, esso era in grado solamente, per servirmi di una frase di Agostino, di vedere da lontano il paese che tanto desiderava di raggiungere. Ridusse questo mondo a frammenti; ma nulla gli rimase dell'idolo infranto, all'infuori di un raggio sfuggito al mondo di là, raggio che era solamente « qualche cosa » di indescrivibile.

E con tutto ciò, il significato del Neoplatonismo nella storia della nostra cultura morale è stato ed è ancora incommensurabile. E ciò non solamente perchè esso raffinò e rafforzò la vita di sentimento e di sensazione dell'uomo, non solamente perchè esso, assai più che qualunque altro sistema, rimosse il velo delicato che, fino ad oggi, tanto se siamo religiosi quanto se irreligiosi, noi gettiamo pur sempre sulle impressioni disgustose che produce in noi la realtà bruta, ma, e sopra tutto, perchè esso insegnò alla coscienza che quella beatitudine che sola può appagare l'uomo si

---

la potenza creatrice dello spirito, ma tutti gli elementi insufficienti ed insoddisfacienti di questo periodo non riuscirebbero ad oscurare il fatto che, in qualche esempio, raggiunge l'altezza di una grandiosa conquista filosofica, come avviene nel caso di Plotino.

Digitized by Google

deve andare a ricercare in tutt'altro luogo che non sia la sfera della conoscenza. Che l'uomo non può vivere di solo pane era una verità nota assai tempo prima della comparsa del Neoplatonismo; ma il Neoplatonismo proclamò la verità più profonda, la quale non era stata riconosciuta dalla filosofia di lui più antica, che l'uomo, cioè, non può vivere di sola conoscenza. Il Neoplatonismo non solamente possiede un significato didattico, nel passato, ma continua ad essere, anche oggi, la fonte di tutti quei metodi che vogliono rinnegare il mondo e si sforzano di conseguire un ideale, ma non hanno la forza di innalzarsi al di sopra del semplice sentimento estetico, e non scorgono alcun mezzo adatto al conseguimento di un'idea chiara dell'impulso del loro proprio cuore e della terra dei loro desiderii.

§ 2. Origini storiche del Neoplatonismo.

I precursori del Neoplatonismo furono, da un lato, quegli stoici che ammettevano la distinzione platonica del mondo sensibile e del mondo soprassensibile, e, da un altro, i così detti Neo-Pittagorici, ed i filosofi religiosi, quali Posidonio, Plutarco di Cheronea e sopra tutti Numenio di Apamea (1). Ciononostante, costoro non si possono considerare come i veri Padri del Neoplatonismo; giacchè il metodo filosofico era ancora imperfettissimo in confronto del Neoplatonico, i loro principii erano incerti, e l'autorità non era ancora considerata come posta troppo in alto per andar soggetta ad obbiezioni. I filosofi giudei e cristiani del primo e del secondo secolo si avvicinano al Neoplatonismo più recente assai più di Numenio. Di questo probabilmente verremmo ad accorgerci assai più facilmente qualora conoscessimo un poco più a fondo lo sviluppo del cristia-

(1) Plotino, anche durante la sua vita, venne rimproverato di aver improntato molta parte del suo sistema a Numenio. Porfirio, nella sua *Vita Plotini*, ne piglia le difese contro quest'accusa.

Digitized by Google

nesimo in Alessandria nel corso del secondo secolo. Ma, per disgrazia, a questo proposito non abbiamo che ben pochi e magri frammenti, aride ossa che ci danno ben pochi schiarimenti. Primo e sopra tutti, dobbiamo fare il nome di Filone. Questo filosofo, che interpretò l'Antico Testamento in base all'ellenismo, aveva già sostenuto, in armonia coll'idea che egli aveva della divina rivelazione, che l'essenza originale divina è soprarazionale, che solamente l'estasi è in grado di innalzare l'uomo fino ad essa, e che i materiali necessarii alla conoscenza morale e religiosa sono contenuti negli oracoli della divinità. La morale religiosa di Filone, combinazione di sapienza stoica, platonica, neopitagorica, e del Vecchio Testamento, già porta quei contrassegni che noi riscontriamo nel Neoplatonismo. Il riconoscere che Dio è innalzato al di sopra di tutti i pensieri era già una specie di tributo che la filosofia greca era costretta a pagare alla religione nazionale di Israele, in cambio della supremazia che quivi alla prima veniva accordata. Il diritto della religione positiva ad essere considerata come qualche cosa di superiore ad una concezione intellettuale della ragione universale con ciò veniva ad essere giustificato. In Filone si riscontra pure già il sincretismo religioso; ma esso è qualche cosa di essenzialmente diverso dal sincretismo neoplatonico più recente, poichè Filone considera il culto giudaico come il solo che sia fornito di un valore reale, e fa risalire tutti gli elementi di verità che sono contenuti nei culti dei Greci e dei Romani ad altrettante prestazioni prese dai libri di Mosè.

I più antichi filosofi cristiani, particolarmente Giustino ed Atenagora, spianarono pure la strada alle speculazioni dei neoplatonici più recenti, e ciò fecero coi tentativi da loro fatti, da un lato, per connettere il cristianesimo collo stoicismo e col platonismo, e da un altro, per dimostrare come il cristianesimo fosse di gran lunga superiori a questi sistemi di filosofia. Il metodo col quale Giustino, nella introduzione al dialogo con Trifone, tenta di stabilire la conoscenza cristiana di Dio, e cioè, la conoscenza della verità, in base al Platoni-

Digitized by Google

smo, allo Scetticismo ed alla « Rivelazione », ci richiama fortemente i metodi più recenti dei Neoplatonici. Il Neoplatonismo si riscontra in modo ancor più spiccato nelle speculazioni degli gnostici cristiani alessandrini specialmente di Valentino e dei seguaci di Basilide. Le dottrine dei Basilidiani (?) comunicate da Ippolito (*philosoph.* VII, c. 20 e seg.) vengono ad apparire come frammenti tratti dagli scritti didattici dei Neoplatonici: Epei ouden en ouk ulè, ouk ousia, ouk anousion, ouk aploun, ouk sunteton, ouk anoeton, ouk anaisteton, ouk antropos. . . . . ouk on teos anoetos, anaistetos aboulos aproairetos, apatos, anepitumetios kosmon etelese poiesai. . . . . outos ouk on teos epoiese kosmon ouk onta ex ouk onton katabalomenos kai upostesas sperma ti en echon pasan en eauto tes tou kosmou panspermian. Alla pari dei Neoplatonici, anche codesti Basilidiani non insegnano affatto una emanazione dalla divinità, ma un modo dinamico di azione dell'essere supremo. Altrettanto si può affermare di Valentino il quale pure colloca un essere innominabile al di sopra di tutto, e considera la materia non come un secondo principio, ma come un prodotto derivato. Inoltre, la dipendenza di Basilide e di Valentino da Zenone e da Platone è indubitata. Ma il metodo di cui si servirono codesti gnostici per ricostruire la loro pittura mentale del mondo e della sua storia è ancora un metodo riboccante di incertezze. Si accettano ancora i crudeli miti primitivi, ed ingenuamente si alternano gli elementi realistici con dei tentativi arditi di spiritualizzazione. Perciò, mentre, qualora vengano considerati sotto il loro aspetto filosofico, i sistemi gnostici sono dissimilissimi dai raffinati sistemi neoplatonici, è pur certo che essi contengono quasi tutti gli elementi delle idee religiose del mondo che noi riscontriamo nel Neoplatonismo.

Ma i Neoplatonici più antichi furono veramente a giorno delle speculazioni di uomini come Filone, Giustino, Valentino e Basilide? Furono essi veramente famigliari colle religioni orientali, e particolarmente colla religione giudaica e colla religione cristiana? E, qualora noi fossimo pur costretti a rispondere affermativamente a

Digitized by Google

tutte queste questioni, appresero essi veramente molto da queste fonti ?

Per disgrazia, a tutte queste questioni noi non ci troviamo in grado di dare una risposta certa, ed ancor meno una risposta un poco particolareggiata. Ma siccome il Neoplatonismo ebbe le sue origini, la sua culla in Alessandria, e siccome quivi tutte le religioni orientali si erano dato convegno, si che il confrontarle riusciva facile, e siccome la filosofia giudaica occupava un posto spiccatissimo nel mercato letterario di Alessandria, e siccome, ancora, quel centro letterario era pure il luogo in cui il cristianesimo scientifico aveva piantati i suoi quartier mastri, così, in linea generale, si può dire non potersi nutrire alcun dubbio, che veramente i primitivi neoplatonici fossero a giorno del giudaismo e del cristianesimo. Possiamo aggiungere essere un fatto ben accertato che i più antichi neoplatonici si trovarono assai spesso a discutere con degli gnostici (romani) (ved, Carlo Schmidt, *gnostische schriften in koptischer sprache*, pp. 603-665) e che Porfirio si trovò invescato in una elaborata polemica col cristianesimo. In comparazione della filosofia neoplatonica, il sistema di Filone e quello degli gnostici vieno ad apparire sotto molti riguardi come un'anticipazione che esercitò una certa influenza sul primo, la natura precisa del quale rimane ancora a stabilirsi. Ma questa anticipazione non deve recare sorpresa alcuna, giacchè il temperamento religioso e filosofico che solo a poco a poco si produsse sul terreno greco, esistette fin dapprincipio in quei filosofi, non appena vennero a collocarsi sul terreno di una religione rivelata della redenzione. Giamblico ed i suoi seguaci pei primi risposero in modo esauriente alle scuole gnostico-cristiane del secondo secolo; vale a dire che la filosofia greca, nel suo sviluppo immanente, non riuscì a raggiungere, fino al secolo quarto, quella posizione che filosofi greci che avevano accettato il cristianesimo erano riusciti a raggiungere fin dal secolo secondo. L'influenza del cristianesimo — sì gnostico che cattolico, — sul Neoplatonismo probabilmente fu lievissima in ogni tempo, quantunque ci fossero

Digitized by Google

dei neoplatonici, individualmente presi, che, fin dai tempi di Amelius, si servirono dei detti cristiani come di altrettanti oracoli, o testimoniarono la stima altissima in cui tenevano il Cristo.

§ 3. Epitome della storia e delle dottrine del Neoplatonismo.

Ammonio Sacca (morto verso il 245), che si dice fosse nato cristiano, ma poi fosse ricaduto nel paganesimo, viene considerato come fondatore della scuola neoplatonica di Alessandria. Siccome egli non ha lasciato alcun scritto, così non siamo in grado di dare alcun giudizio intorno alla sua dottrina. I suoi discepoli ereditarono da lui la preminenza da lui attribuita a Platone ed i tentativi da lui fatti per mettere d'accordo quest'ultimo con Aristotele. I suoi discepoli più importanti furono Origene, il cristiano, un secondo Origene, pagano, Longino, Herennio, e, sopra tutti, Plotino. Quest'ultimo era nato nel 205, a Licopoli in Egitto; a partire dal 224, lavorò in Roma, e vi trovò numerosi aderenti ed ammiratori, fra i quali l'imperatore Galieno e sua moglie, e morì nella bassa Italia verso il 270. I suoi scritti vennero ordinati dal suo discepolo Porfirio, e dallo stesso pubblicati in sei Enneadi.

Le Enneadi di Plotino sono i documenti fondamentali del Neoplatonismo. La dottrina di questo filosofo è mistica, e, alla pari di ogni misticismo, si divide in due parti principali. La prima che costituisce la parte teoretica, dimostra l'alta origine dell'anima, e fino a qual punto essa si allontani dalla nobiltà della sua origine. La seconda, che è la parte pratica, descrive in qual modo l'anima possa ancora innalzarsi fino all'eterno ed all'altissimo. Siccome l'anima con tutti i suoi desiderii aspira a sorpassare tutte le cose sensibili, e perfino il mondo delle idee, così l'altissimo deve essere qualche cosa di superiore alla ragione. Il sistema, perciò, va diviso in tre parti. I. — L'Essenza originale. II. — Il mondo delle idee e dell'anima. III. — Il mondo dei fenomeni. Noi possiamo pure, in conformità del pensiero di Plotino, dividere tutto quanto il sistema

Digitized by Google

così: A. — Il mondo soprassensibile (1. — L'essenza originale; 2. il mondo delle idee; 3. l'anima). B. — Il mondo dei fenomeni. L'essenza originale è una sola in lotta con tante altre; essa è l'Infinito e l'Illimitato in lotta col finito; è la fonte da cui emana ogni essere, perciò la causalità assoluta è l'unica che esista veramente; ma è pure il Bene, in quanto che in essa tutte le cose finite trovano il loro fine e risalgono fino ad essa. E con tutto ciò a questa Essenza Originale non si possono attribuire degli attributi, giacchè questi altro non farebbero che limitarla. Essa non possiede affatto attributi: è un essere senza grandezza, senza vita, senza pensiero; anzi, propriamente parlando, non la si potrebbe nemmeno chiamare col nome di esistenza; è qualche cosa che sorpassa l'esistenza, che sorpassa la bontà, ed al tempo stesso una forza operativa senza un qualunque substratum. In quanto è una forza operativa, l'Essenza originale va continuamente aggiungendosi qualche cosa, senza per questo andare soggetta a mutazioni, esser mossa o diminuita. Questa creazione non è un procedimento fisico, ma una emanazione di forza; e perchè ciò che è prodotto possiede una esistenza solamente in quanto l'originalmente Esistente opera in essa, si può dire che il Neoplatonismo è un panteismo dinamico. Tutto ciò che esiste è, direttamente od indirettamente, una produzione dell' « Uno ». In questo « Uno » ogni cosa, in quanto esiste, è divina, e Dio è tutto in tutto. Ma ciò che è derivato non rassomiglia alla Essenza originale. In quella vece, nel derivato predomina la legge della perfezione decrescente. Quest'ultima, infatti, è un riflesso ed un'immagine dell'Essenza Originale, ma quanto più la cerchia delle creazioni si va dilatando tanto meno esse vengono ad essere compartecipi dell'essenza originale. Donde ne avviene che la totalità degli esseri costituisce una serie di circoli concentrici, i quali finalmente vanno a smarrirsi quasi per completo nel non essere, in quanto che nell'ultima cerchia la forza dell'Essenza Originale si riduce quasi a zero. Ogni stadio più basso dell'essere si trova connesso coll'Essenza Originale solo per mezzo

Digitized by Google

degli stadii più elevati; ciò che è inferiore viene a partecipare dell'Essenza Originale solo per mezzo di questi. Ma ogni cosa derivata possiede una sola fisonomia, e cioè un desiderio intenso per ciò che è più elevato; essa a questo si rivolge per quanto lo permette la sua natura.

La prima emanazione dell'Essenza Originale è il Nous; esso è un'immagine completa dell'essenza originale e l'archetipo di tutte le cose esistenti; esso è essere e pensiero al tempo stesso, Mondo delle idee ed Idea. Come immagine, egli è uguale all'Essenza Originale, come derivato le è completamento diverso. Ciò che Plotino vuole indicare col termine di Nous è la sfera più elevata che lo spirito umano possa raggiungere (kosmos noetos) ed al tempo stesso pensiero puro.

L'anima, che, secondo Plotino, è una sostanza immateriale come il Nous (1), è un'immagine ed un prodotto dell'immobile nous. Si trova in quella stessa relazione col Nòus, nella quale questo si trova coll'Essenza Originale. Essa sta in luogo di mezzo tra il Nous ed il mondo dei fenomeni. Il Nous la penetra e la illumina, ma essa stessa tocca già il mondo dei fenomeni. Il Nous è indiviso, l'anima può pure conservare la sua unità ed abitare nel Nous; ma essa ha al tempo stesso la facoltà di unirsi al mondo della materia e perciò si può dividere. Donde ne avviene che essa occupa una posizione intermedia. In virtù della sua natura e del suo destino, essa appartiene, come l'anima individuale pura e semplice (l'anima del mondo), al mondo soprassensibile; ma abbraccia nel medesimo tempo le varie anime individuali; queste possono permettersi di essere regolate dal Nous, oppure possono rivolgersi al sensibile e smarrirsi nel finito.

L'anima, essenza attiva, genera il corporeo ossia il mondo dei fenomeni. Questo può permettersi di essere regolato dall'anima in

---

(1) Su questa specie di Trinità, vedi Bigg, « *The christian Platonists of Alexandria* », p. 248.

Digitized by Google

modo che la molteplicità della quale esso consta possa divenire la più perfetta armonia. Plotino non è un dualista a somiglianza della grande maggioranza degli gnostici cristiani. Egli esalta la bellezza e la gloria del mondo. Allorquando in esso l'idea domina realmente il mondo della materia, e l'anima domina il corpo, il mondo è bello e buono. Esso è l'immagine del mondo superiore, quantunque non ne sia altro che l'ombra, ed in esso le gradazioni del meglio e del peggio sono necessarie all'armonia dell'insieme. Ma, in realtà, l'unità e l'armonia nel mondo dei fenomeni, vengono a scomparire nella lotta e nell'opposizione. Il risultato è un conflitto, un'incremento ed una decadenza, un'esistenza soltanto apparente. La causa originale di tutto questo consiste nel fatto che un substratum, e cioè, la materia, si trova alla base dei corpi. La materia è il fondamento di ogni corpo (to batos, ekastou e ule); essa è l'oscura, l'indefinita, quella che è senza qualità, la me on. In quanto un'idea è sprovvista di forma, è cattiva, in quanto è solamente capace di forma, è un'idea intermedia.

Le anime umane che si trovano immerse nel materiale sono state allettate da ciò che è sensibile, e si sono lasciate guidare dal desiderio. Esse cercano ora di staccarsi per completo dall'esser vero e lottando per conquistarsi l'indipendenza finiscono per andare a cadere in un'esistenza che non è reale. Perciò, si rende necessaria la conversione, e questa rimane pur sempre possibile, perchè la libertà non è ancora del tutto perduta.

Giunto a questo punto incomincia la filosofia pratica. L'anima deve ancora innalzarsi verso l'altissimo, seguendo quegli stessi sentieri per i quali ha camminato per discendere: essa deve innanzi tutto ritornare in se stessa. Questo essa può fare per mezzo della virtù, la quale aspira all'assimilazione con Dio ed a Lui conduce. Nella morale di Plotino tutti i più antichi sistemi filosofici intorno alla virtù si trovano riuniti e disposti per ordine progressivo. Le virtù civiche stanno nei gradini infimi della scala, poscia vengono le virtù purificanti, ed ultime le virtù deificanti. Le virtù civiche

Digitized by Google

adornano solo la vita, ma non elevano l'anima come l'elevano le virtù purificanti; liberano l'anima dal sensibile e la fanno ritornare in se stessa e quindi al Nous. L'uomo diviene ancora un essere spirituale e permanente, e si libera da ogni peccato per mezzo dell'ascetismo. Ma egli deve arrivare ancora più in alto; non solamente deve essere senza peccato, ma deve essere « Dio ». La qual cosa avviene per mezzo della contemplazione dell'essenza originale, per mezzo dell'Uno, e cioè per mezzo dell'estatica elevazione verso di Lui. Ciò non si produce per mezzo del pensiero, giacchè il pensiero arriva soltanto al Nous, ed esso stesso è solamente un movimento. Il pensiero non è che uno stadio preliminare verso l'unione con Dio. L'anima può vedere e toccare l'Essenza Originale solo in una condizione di completa passività e riposo. Donde ne avviene che, per raggiungere questa sublime altezza, l'anima deve assoggettarsi ad un esercizio spirituale. Essa deve incominciare dalla contemplazione delle cose materiali, della loro diversità e della loro armonia, per ritirarsi poi in se stessa ed immergersi nelle profondità della sua propria essenza, e di qui risalire fino al Nous, al mondo delle idee; ma, siccome nemmeno qui trova ancora l'Uno e l'Essenza più elevata, e siccome sempre le risuona alle orecchie la voce di richiamo « non ci siamo fatti di per noi stessi » (Agostino, nella sublime descrizione che egli fa dell'esercizio cristiano, e cioè, neoplatonico), essa deve, per così dire, perdere di vista se stessa in uno stato di intensa concentrazione, in uno stato di muta contemplazione, e di completa dimenticanza di tutte le cose che la circondano. Allora può veder Dio, la fonte della vita, il principio dell'essere, la causa prima di ogni bene, la radice dell'anima. In quel momento essa gode della più sublime, della più indescrivibile beatitudine; essa si trova, per così dire, inghiottita per completo dalla divinità e tutta sommersa nella luce dell'eternità.

Plotino, come narra Porfirio, raggiunse questa estatica unione con Dio quattro volte durante i sei anni che egli visse con lui. Per Plotino questa filosofia religiosa era sufficiente; egli non esigeva

Digitized by Google

affatto la religione ed il culto popolare. Ma pure cercò anche questo appoggio. Infatti, ed in ultima analisi, la divinità altro non è che l'essenza originale, ma si va manifestando in una pienezza di emanazioni e di fenomeni. Il Nous è, per così dire, il secondo Dio; i Logoi che in esso si trovano inclusi sono Dei; le stelle sono dei, ecc. Un rigoroso monoteismo parve a Plotino una ben misera cosa. I miti della religione popolare venivano da lui interpretati in un senso particolare, e poteva giustificare perfino la magia, i presagi, e la preghiera. Egli espose delle ragioni per sostenere il culto delle immagini, ragioni che in seguito i cristiani, adóratori di immagini, adottarono. Eppure, in comparazione coi neoplatonici più recenti, egli andò immune dalla grossolana superstizione e da un selvaggio fanatismo. Egli non può essere collocato, nemmeno in senso remotissimo, nel novero degli « ingannatori che furono essi stessi ingannati », e la restaurazione dell'antico culto degli dei non era punto il suo scopo principale.

I più importanti fra i suoi discepoli furono Amelio e Porfirio. Amelio cambiò in alcuni punti la dottrina di Plotino, e si servì pure del prologo del vangelo di Giovanni. Porfirio ha il merito di aver sistemato e diffuso la dottrina del suo maestro, Plotino. Egli era nato a Tiro, nell'anno 233; è incerto se fosse per un certo spazio di tempo cristiano. Dal 263 al 268, fu discepolo di Plotino a Roma; poco prima aveva scritto l'opera che porta il titolo di Peri tes ek loghion filosofias, la quale sta a dimostrare come egli desiderasse basare la sua filosofia sulla rivelazione; visse alcuni anni in Sicilia (verso il 270) dove scrisse i suoi « Cinque libri contro i cristiani »; poscia fece ritorno a Roma, dove insegnò come maestro, pubblicò le opere di Plotino, scrisse egli stesso una serie di trattati, sposò, quando già aveva raggiunta l'età matura, la matrona romana Marcella, e morì verso il 303. Porfirio non fu un pensatore originale e fecondo, ma un diligente e perfetto indagatore, caratterizzato da una grande cultura, dal dono di una particolare acutezza per la critica filologica e storica, e da un ardente

Digitized by Google

desiderio di diffonder la filosofia della vita, di confutare le false dottrine, e sopra tutto quelle dei cristiani, di innalzare l'uomo e trascinarlo a ciò che è bene. Se uno spirito così libero e così nobile si sottomise per completo alla filosofia di Plotino ed al misticismo politeistico, questo costituisce una prova che lo spirito di quei tempi lavorava irresistibilmente, e che il più elevato possesso di allora era il misticismo religioso. La dottrina di Porfirio si distingue da quella di Plotino per il fatto che è assai più pratica e più religiosa. Lo scopo della filosofia, secondo Porfirio, consiste nella salvezza dell'anima. L'origine ed il carattere di colpevolezza del male consiste, non già nel corpo, ma nei desiderii dell'anima. Perciò, unitamente alla conoscenza di Dio si esige l'ascetismo il più rigoroso (astinenza dalla coabitazione, dalla carne e dal vino). Per tutto il corso della sua vita, Porfirio non fece altro che mettere instancabilmente gli uomini in guardia contro le crudeli credenze popolari e contro i culti immorali. « Le concezioni ordinarie della divinità sono tali che è assai meglio non condividerle, ed è assai meno peggio il parteciparvi di quello che possa esserlo il trascurare le immagini degli dei ». Ma per quanto si permettesse molta libertà nella critica delle religioni popolari, pure non si indusse mai a desiderare che venissero abolite. Egli lottò per un culto puro di molte divinità, e riconobbe il diritto che avevano tutte le antiche religioni nazionali, ed il dovere religioso di coloro che le professavano. La sua opera contro i cristiani non è diretta contro Cristo, ma contro i cristiani dei tempi suoi, e contro i libri sacri che, a detta di Porfirio, erano stati scritti da impostori e da gente ignorante. Nella critica acuta da lui fatta della Genesi, ossia di ciò che al suo tempo veniva considerato come cristianesimo, egli dice delle verità amare e sincere, e perciò si ebbe il titolo di più fiero e più formidabile avversario fra tutti i nemici dei cristiani. L'opera sua venne distrutta (condannata da un editto di Teodosio II e di Valentiniano, nell'anno 448) e nemmeno ci sono stati conservati gli scritti che vennero pubblicati per rispondergli (da Metodio, Eusebio, Apol-

Digitized by Google

linare, Filostorgio, ecc.). Con tutto ciò ne possiediamo alcuni frammenti in Lattanzio, in Agostino, in Macario, in Magnete ed altri, che stanno ad attestare con quanta profondità Porfirio avesse studiati gli scritti dei cristiani e di quali poderose facoltà egli fosse fornito per la vera critica storica.

Porfirio sta a rappresentare quell'epoca di transizione al Neoplatonismo che si subordinò per completo ai culti politeistici, e che lottò, sopra tutto, per difendere le antiche religioni greche ed orientali contro i formidabili attacchi del cristianesimo. Giamblico, discepolo di Porfirio, (morto nel 330), trasformò il Neoplatonismo « dal grado di teorema filosofico a quello di dottrina teologica ». Le dottrine particolari di Giamblico non si possono più considerare come scaturienti da motivi scientifici, ma da motivi pratici. Allo scopo di poter giustificare la superstizione e gli antichi culti, la filosofia diviene in Giamblico una misteriosofia ed uno spiritualismo teurgico. Precisamente ora vengono a fare la loro apparizione quella serie di filosofi, dei quali dice Agostino, che uno si troverebbe assai imbarazzato se avesse a decidere se sono degli ingannatori oppur degli ingannati, « decepti deceptores ». Vi occupa un gran posto un misticismo misterioso di numeri. Quanto è assurdo e meccanico viene circondato dell'aureola del sacramentale ; ai miti viene dato un suono spirituale con tutta una serie di pie fantasie e di pietistiche considerazioni ; i miracoli, anche quelli che si presentano come i più stupidi, vengono creduti e vengono operati. I filosofi divengono i sacerdoti della magia, e la filosofia un istrumento della magia. Nel medesimo tempo il numero degli esseri divini cresce a dismisura in forza dell'azione ulteriore di una sbrigliata speculazione. Ma questa fantastica aggiunta che Giamblico fa agli abitanti dell'Olimpo è precisameute un fatto che sta a provare come la filosofia greca si fosse rivolta alla mitologia, e fino a qual punto la religione della natura fosse ancora potente. E con tutto ciò non si può negare che nel quarto secolo, anche gli spiriti più nobili e più eletti si trovassero ancora fra i Neoplatonici. La de-

Digitized by Google

cadenza era giunta ad un punto tale che questa filosofia neoplatonica era ancora la tettoia che proteggeva molti pensatori sinceri e e di grande influenza, quantunque sotto della stessa si ricoverassero sovente pure gli ipocriti ed i malandrini. Comunque possa essere, per ciò che riguarda taluni punti di dottrina, la dogmatica di Giamblico segna un progresso. Così l'enfasi con cui insiste sul fatto che il male ha la sua sede nella volontà è uno dei passi più importanti che siansi fatti in psicologia, ed uno di quei passi che non potevano fare a meno di esercitare una grande influenza pure sulla dogmatica (Agostino). Merita pure che si accenni al fatto che Giamblico discusse la dottrina di Plotino della divinità dell'anima umana.

I numerosi discepoli di Giamblico, (Aedesio, Crisanzio, Eusebio, Prisco, Sopatro, Sallustio, e sopra tutto Massimo, che è il più famoso) fecero progredire assai poco la speculazione. Essi si occuparono, più che altro, in parte, a commentare gli scritti dei filosofi più antichi, (sopratutto Temistio), in parte, a diffondere con missioni il loro misticismo. Gli interessi e gli scopi di codesti filosofi si conoscono assai meglio dal trattato « *de mysteriis aegyptiorum* ». Le loro speranze vennero a subire un rialzo quando Giuliano, loro discepolo, uomo entusiastico e di nobile sentire, ma che mancava assolutamente di intellettuale originalità, salì al trono imperiale dal 361 al 363. La politica romantica di restaurazione di questo imperatore, com'egli stesso dovette accorgersi a sue spese, non ebbe, però, alcun risultato, e la sua morte prematura mandò in fumo tutte le concepite speranze di riuscire a soppiantare il cristianesimo.

Ma la vittoria riportata dalla chiesa ai tempi di Valentiniano e di Teodosio purificò indubbiamente il Neoplatonismo. La lotta combattuta per l'egemonia aveva indotto i filosofi ad afferrare tutto ciò che di ostile al cristianesimo avessero potuto trovare e ad unirsi con esso. Ma oramai il Neoplatonismo veniva trascinato fuori della grande arena della storia. La chiesa colla sua dogma-

Digitized by Google

tica ne aveva raccolta l'eredità, e con essa aveva pure ereditato tutto il corredo di superstizioni, di politeismo, di riti magici, di miti che vi andava annesso nonchè tutto l'apparato della magia religiosa. Quanto più questo riuscì a stabilirsi in seno alla chiesa abbarbicandovisi fortemente, quantunque non senza incontrare resistenza, tanto più il Neoplatonismo divenne libero. Esso con ciò non mise per nulla da un canto il suo atteggiamento religioso o la sua teoria della conoscenza, ma si andò applicando con nuovo zelo alle indagini scientifiche e sopratutto allo studio dei più antichi filosofi. Quantunque Platone restasse pur sempre il divino filosofo, pure, a partire dall'anno 400, è bene notare come gli scritti di Aristotele incominciassero ad esser assai più letti ed apprezzati di quello che lo fossero per lo innanzi. Le scuole neoplatoniche continuarono a fiorire nelle principali città dell'impero sino ai primordii del secolo quinto, ed in questo periodo di tempo esse rappresentano pure i i luoghi in cui si vanno formando i teologi della chiesa. Il nobile Hypatia, al quale Sinesio, suo entusiastico discepolo, il quale più tardi fu fatto vescovo, eresse uno splendido monumento, insegnò in Alessandria. Ma fin dai primordii del secolo quinto il fanatismo ecclesiastico cessò di mostrarsi tollerante per il paganesimo. L'assassinio di Hypatia pose un termine alla filosofia di Alessandria, quantunque la scuola alessandrina riuscisse ancora a conservarsi, sebbene in forma assai più mitigata, fino alla metà del secolo sesto. Ma in una città dell'Oriente, lontana dalle grandi strade che mettevano allora in comunicazione le varie parti del mondo, città che era scesa al grado di semplice città di provincia, ma che possedeva delle memorie che la chiesa del secolo quinto si sentiva troppo debole per poter distruggere, in Atene, continuò ad essere in fiore una scuola neoplatonica. Quivi l'ellenismo trovava ancora il suo asilo frammezzo ai grandiosi monumenti del passato. La scuola di Atene fece ritorno all'uso di un metodo filosofico assai più rigoroso ed ai dotti studii. Ma siccome essa si aggrappò alla filosofia religiosa di preferenza, e volle ridurre tutta quanta la tradizione greca, considerata alla

Digitized by Google

stregua della teoria di Plotino, ad un sistema eminentemente comprensivo e rigorosamente organico, così quivi venne a sorgere una filosofia che si potrebbe chiamare col nome di scolastica. Giacchè è scolastica ogni filosofia che consideri il materiale fantastico e mitologico come un *noli me tangere*, e lo va rinchiudendo in categorie logiche ed in distinzioni servendosi di un completo arsenale di formole. Ma, per questi Neoplatonici, gli scritti di Platone, taluni divini oracoli, i poemi orfici, e molti altri scritti che risalivano ad un passato assai oscuro e lontano, erano documenti forniti di un'autorità incontestabile ed ispiravano gli scritti dei teologi. Ei presero da questi i materiali necessarii alla filosofia, che essi quindi maneggiavano armati di tutti gli istrumenti della dialettica.

I più eminenti maestri di Atene furono Plutarco (morto nel 433), il suo discepolo Siriano (il quale, come esegeta di Platone e di Aristotele, si dice componesse un'opera importante e che merita pure di esser nominato perchè sostenne calorosamente il libero arbitrio), ma, sopra tutti, Proclo (411-485). Costui è il grande scolastico del Neoplatonismo. Egli fu colui che « manipolò tutto quanto il materiale tradizionale in un sistema potente con religioso calore e con mirabile chiarezza di forma, riallacciandone i varii anelli e facendone scomparire le contraddizioni con tutta una serie di distinzioni e di speculazioni ». « Proclo, dice Zeller, fu colui che, pel primo, servendosi della logica rigorosa del suo sistema, completò formalmente la filosofia neoplatonica e le diede, tenuto conto dei dovuti riguardi a tutti i cambiamenti ai quali era andata soggetta a partire dal secondo secolo, quella forma per la quale potè sopravvivere al medio evo del maomettanismo e del cristianesimo. Quaranta quattr'anni dopo la morte di Proclo, la scuola di Atene venne chiusa da Giustiniano, (nell'anno 529); ma le fatiche di Proclo avevano condotto a termine l'opera sua, ed essa poteva ormai ritirarsi dalla scena. Essa non aveva più nulla di nuovo a dire; essa era matura per la morte, e coronava la sua vita con una fine gloriosa. Le parole di Proclo, il legato dell'ellenismo alla chiesa ed

Digitized by Google

al medio-evo, raggiunsero un'incommensurabile importanza nei dieci secoli che susseguirono. Esse furono non solamente uno dei ponti mediante i quali la filosofia del medio evo si riconnette con quella di Platone e di Aristotele, ma determinarono altresì il metodo seguito dalle susseguenti trenta generazioni, ed in parte produssero, in parte corroborarono e condussero a maturità il misticismo cristiano medioevale tanto in oriente che in occidente.

I discepoli di Proclo: Marino, Asclepiodoto, Ammonio, Zenodoto, Isidoro, Hegias, Damascio, — non pare che occupino un posto molto eminente. Damascio fu l'ultimo capo della scuola di Atene. Egli, Simplicio, il maestro commentatore di Aristotele, e cinque altri neoplatonici, emigrarono in Persia, dopo che Giustiniano ebbe emanato l'editto col quale chiudeva la scuola. Ei vissero nell'illusione che la Persia, terra dell'estremo oriente, avesse ad essere la sede della sapienza, della giustizia e della pietà. Dopo pochi anni, perfettamente delusi nelle loro speranze, fecero ritorno al regno bizantino.

In sui primordii del secolo sesto, il neoplatonismo andò a morire nell'estremo oriente come sarebbe morta una filosofia indipendente; ma quasi in quello stesso turno di tempo, e non si tratta semplicemente di una accidentalità, esso riuscì a conquistare nuovi campi nella dogmatica della chiesa per mezzo della diffusione degli scritti del pseudo — Dionigi; esso incominciò a fecondare il misticismo cristiano, e venne ad attribuire al culto un incanto al tutto nuovo.

In Occidente, dove, a partire dal secolo secondo, ci imbattiamo in alcuni pochi tentativi di speculazione filosofica, e dove facevano assolutamente difetto le condizioni necessarie per una contemplazione mistica, il Neoplatonismo riuscì qua e là a fare solo pochi aderenti. Sappiamo che il retore Mario Vittorino, (verso il 350) tradusse gli scritti di Plotino. Questa traduzione esercitò un'influenza decisiva sulla storia mentale di Agostino, il quale prese dal Neoplatonismo quanto di meglio esso possedette, la sua psicologia, l'in-

Digitized by Google

trodusse nella dogmatica della chiesa e le fece fare ulteriori sviluppi. Si può dire che il Neoplatonismo esercitasse la sua influenza sull'occidente dapprima per mezzo e per il tramite della teologia ecclesiastica. Anche Boezio — possiamo ora considerarlo come cosa certa — era un cristiano cattolico. Ma nel suo metodo di pensiero egli era certamente un Neoplatonico. La sua morte violenta avvenuta nel 525, segna in occidente la fine dello sforzo filosofico indipendente. Questo, che si può considerare a buon diritto come l'ultimo filosofo romano, resta quasi il solo filosofo nel corso di questo secolo, e la filosofia per la quale ei visse non era nè originale nè saldamente fondata, nè metodicamente elaborata.

§ 4. Il Neoplatonismo e la Dogmatica Ecclesiastica.

La questione riguardante l'influenza esercitata dal Neoplatonismo sulla storia dello sviluppo del cristianesimo è tutt'altro che facile a risolversi; assai difficilmente si riesce a farsi un'idea chiara delle relazioni che intercedettero tra l'uno e l'altro. Sopra tutto, poi, la risposta varierà a seconda che noi assumiamo un concetto più largo o più ristretto del cosidetto « Neoplatonismo ». Se consideriamo il Neoplatonismo come l'espressione più elevata e la sola adattata ad esprimere una serie di speranze e di modalità religiose, che tennero in moto le nazioni che costituirono l'impero greco romano dal secondo al quinto secolo, la dogmatica ecclesiastica che si andò sviluppando in quello stesso turno di tempo può venire ad apparire come una sorella più giovane del Neoplatonismo che era alimentata dal fratello maggiore, ma che lottava per l'indipendenza e che finalmente riuscì a conquistarsela. I Neoplatonici stessi descrivono i teologi ecclesiastici come si descrivono gli intrusi, come intrusi che vollero appropriarsi la filosofia greca, ma che la rimpinzarono di un cumulo di favole straniere. Motivo per cui Porfirio afferma di Origene (in Euseb. H. E. VI, 19): « La vita esteriore di Origene era quella di un cristiano e di un avversario della legge,

Digitized by Google

ma, per ciò che riguarda il suo modo di considerare le cose umane e divine, egli pensò come la pensavano i Greci, in quanto che introdusse le loro idee nei miti di altri popoli. « In ogni modo il giudizio di Porfirio è assai più giusto ed adattato che non lo fosse quello dei teologi della chiesa intorno alla filosofia greca, giacchè costoro affermavano che la filosofia greca aveva rubato tutte le sue dottrine che possedevano veramente un valore agli scritti sacri antichi dei cristiani. Sopra tutto, poi, è importante accennare che l'affinità che correva fra le due parti era cosa nota. E quindi, in quanto ambedue, si la dogmatica ecclesiastica che il Neoplatonismo, pigliano le mosse dal sentimento del bisogno di redenzione, in quanto ambedue si propongono di liberare l'anima dal demonio del sensibile, in quanto ambedue riconoscono l'impotenza dell'uomo a raggiungere la beatitudine ed un certo grado nella conoscenza della verità, qualora non intervenga l'aiuto divino e senza una rivelazione, si trovano fra di loro in vicendevole relazione. Infallantemente bisogna pur ammettere che il cristianesimo stesso era già profondamente affetto dall'influenza dell'ellenismo quando incominciò a dare i primi saggi di una sua teologia; ma questa influenza si deve far risalire assai meno alla filosofia che non alla cultura collettiva ed a tutte quelle condizioni sotto le quali la vita spirituale di quei tempi si andava esercitando. Allorquando sorse il Neoplatonismo, il cristianesimo già possedeva i tratti più fondamentali della sua teologia, e cioè, già li aveva sviluppati, non a caso, ma contemporaneamente al Neoplatonismo ed indipendentemente dallo stesso. Il Neoplatonismo poteva mettersi in grado di conservare quanto gli era stato rubato dalla teologia ecclesiastica di Alessandria solo coll'identificare se stesso con tutta quanta la storia della filosofia greca, e col pretendere di essere la restaurazione del Platonismo puro. Ma questo non era se non un'illusione. Quantunque, a questo proposito, le fonti che possediamo siano magrissime, pare qui che la teologia ecclesiastica non abbia appreso che poco dal Neoplatonismo anche nel secolo terzo, in parte per-

Digitized by Google

chè quest'ultimo non erasi ancora sviluppato in quelle forme in cui la dogmatica della chiesa poteva assumere le sue dottrine, in parte perchè la teologia ecclesiastica era riuscita prima a schiudersi un varco suo proprio, poi a lottare per conquistarsi una posizione e finalmente a far suoi una serie di concetti più antichi che il Neoplatonismo non poteva tollerare. Origene era un pensatore altrettanto indipendente quanto lo poteva essere Plotino; ma si l'uno che l'altro attinsero alla medesima tradizione. Da un altro lato, l'influenza del Neoplatonismo sui teologi orientali incominciò ad essere grandissima a partire dal quarto secolo.

Quanto più la chiesa esprimeva quelle idee che erano sue particolari in dottrine che, quantunque fossero state elaborate per mezzo della filosofia, pure si presentavano come inaccettabili al Neoplatonismo (le dottrine cristologiche), altrettanto pronti erano i teologi in tutte le altre questioni a rassegnarsi a subire l'influenza di quest'ultimo sistema. Le dottrine dell'incarnazione, della risurrezione del corpo, e della creazione del mondo, vi fu un tempo che costituivano un muro di divisione tra la dogmatica della chiesa ed il Neoplatonismo; in tutto il resto, teologi ecclesiastici e neoplatonici si avvicinavano talmente gli uni gli altri, che molti fra di loro quasi quasi si confondevano. Che anzi, vi furono dei cristiani, come Sinesio, per esempio, i quali in talune circostanze non vennero punto accusati di lesa ortodossia per aver data un'interpretazione speculativa di talune dottrine specificamente cristiane. Se in qualche scritto non si fa cenno delle dottrine or ora accennate, questo solo fatto lascia dubitare parecchio che il libro non sia stato scritto da un cristiano o da un neoplatonico. Sopra tutto, poi, le regole morali, i precetti che debbono regolare una buona vita, e cioè, l'ascetismo, erano assolutamente simili. Gli è precisamente qui che il Neoplatonismo, quando ormai volgeva al tramonto, ottenne i suoi trionfi migliori. Esso introdusse nella chiesa tutto quanto il suo misticismo, i suoi esercizii mistici, e perfino le magiche ceremonie quali si trovano esposte da Giamblico. Gli scritti

Digitized by Google

del Pseudo-Dionisio contenevano una gnosi nella quale, per mezzo delle dottrine di Giamblico e di dottrine come quelle di Proclo, la dogmatica della chiesa veniva trasmutata in un misticismo scolastico, fornito di direzioni destinate alla vita pratica ed al culto. Siccome gli scritti del Pseudo-Dionisio venivano considerati come scritti di Dionisio il discepolo dell'Apostolo, il misticismo scolastico che era insegnato da questi scritti veniva considerato come derivazione apostolica, quasi come se fosse stato una scienza divina. L'importanza di cui questi scritti godettero dapprima in Oriente, e poscia, a partire dal nono o dal decimo secondo secolo, anche in Occidente, non si apprezzerà mai tanto che basti. Riesce poi impossibile il darne qui una spiegazione. Solo questo possiamo dire, che la devozione mistica e pietistica del giorno d'oggi, anche in seno alla chiesa protestante, trae il suo nutrimento da quelli scritti, la connessione dei quali con quelli del pseudo-Areopagita si può ancor oggi seguire attraverso a tutti i suoi stadii intermedii.

Nell'antichità stessa il Neoplatonismo esercitò la sua influenza sopratutto sui teologi dell'occidente, e particolarmente sul principe di questi teologi, e cioè Agostino. Aiutato da questo sistema, Agostino si liberò dal Manicheismo, quantunque non riuscisse a sbarazzarsene per completo, ed al tempo stesso si sbarazzò dello scetticismo. Nel settimo libro delle sue *Confessioni*, egli ha riconosciuto di quanto andasse debitore alla lettura degli scritti neoplatonici. Nelle dottrine più essenziali, e cioè in quelle che riguardano Dio, la materia, la relazione di Dio col mondo, la libertà umana ed il male, Agostino si riconosce sempre dipendente dal Neoplatonismo; ma, e nel medesimo tempo, fra tutti i teologi dell'antichità egli è colui che più apertamente vede e più chiaramente dimostra su quali punti il cristianesimo ed il Neoplatonismo diversifichino l'uno dall'altro. Quanto di meglio è stato scritto da un padre della chiesa su di questo argomento è contenuto nei capitoli 9-21 del libro settimo delle sue *Confessioni*.

Gli storici fino ad ora non hanno data una risposta soddisfaciente

Digitized by Google

della questione che consiste nel sapere perchè, nella lotta da esso ingaggiata col cristianesimo, il Neoplatonismo sia rimasto soccombente. In linea generale, questa questione è stata mal posta. Il punto principale della stessa non ista già in un cristianesimo foggiato arbitrariamente, ma solo nel cristianesimo cattolico e nella cattolica teologia. Questa riuscì ad impadronirsi del Neoplatonismo dopo esser riuscita ad assimilarsi quasi tutti gli elementi da esso posseduti. Inoltre, dobbiamo por mente al luogo in cui questa battaglia venne vinta. La grande battaglia venne combattuta nell'impero di Costantino, di Teodosio e di Giustiniano. Solo quando avremo ben posto mente a queste ed altre condizioni avremo il diritto di chiederci fino a qual punto le dottrine specifiche del cristianesimo contribuirono alla vittoria, e fino a qual punto alla stessa partecipò la mirabile organizzazione della chiesa. Però, è certo che noi dobbiamo sempre lasciare il primo posto al fatto che la dogmatica cattolica escludeva per principio il politeismo, ed al tempo stesso era riuscita a trovare un mezzo con cui poter rappresentare la fede delle persone colte, mezzo che consistette nell'affermare essere la scienza identica alla fede della moltitudine che si basa sull'autorità

Nella teologia e nella filosofia del Medioevo, il misticismo fu l'avversario formidabile del dogmatismo razionalistico; ed, in realtà, il Platonismo ed il Neoplatonismo erano le fonti dalle quali, all'epoca del Rinascimento e nei susseguenti due secoli, la scienza empirica potè svilupparsi in opposizione al razionalismo dogmatico che di troppo disprezzava l'esperienza. La magia, l'astrologia, l'alchimia, tutto ciò che si trovava strettamente connesso col Neoplatonismo, diede una spinta efficace all'osservazione della natura e conseguentemente alle scienze naturali, e finì per vincerla sul razionalismo formalistico e dalle corte vedute. Conseguentemente, nella storia della scienza, il Neoplatonismo ha raggiunto un significato ed ha reso dei servizii che uomini come Giamblico e Proclo non si sarebbero mai sognati avesse potuto rendere. In realtà, si deve dire che la vera storia, la storia dei fatti, è assai più meravigliosa e capricciosa di quello che lo siano le leggende e le favole.

Digitized by Google

LETTERATURA.

La storia più completa e meglio fatta del Neoplatonismo, alla quale io sono debitore di molto nella preparazione di questo abbozzo, è quella dello Zeller, *Die Philosophie der Griechen, III, Theil,* 2 Abtheilung, (3 Auflage, 1881) pp. 416-865. Cfr. pure Hegel, *Gesch. D. Philos* III, 3. Ritter, IV. pp. 571-728: Ritter e Preller, *Hist. Phil. Graec. et Rom.* § 531. Le *Storie della filosofia* dello Schwegler, Brandis, Brucker. Thilo, Strümpell, Ueberweg (quivi si trova la più ricca collezione di testi di quella letteratura che sono sopravvissuti), Erdmann, Cousin, Prantl. Lewes. Inoltre: Vacherot, *hist. de l'ecole d'alexandrie* 1846, 1851. Simon, *histoire de l'ecole d'alexandrie,* 1845. Steinhart, articoli « *Neuplatonismus* », « *Plotin* », « *Porphyrius* », « *Proclus* », in Pauly, *Realencyclop. des Class. Alterthums.* Wagenmann, art. « *Neuplatonismus* » in *Herzog, realencyklopädie F. Protest. Theol. T. X* (2 aufl.) pp. 519-529. Heinze, *Lehre vom Logos,* 1872, p. 298. Richter, *Neuplatonischestudien,* 4 hefte.

Heigl, *Der Berichte des Porphyrios über Origenes,* 1835. Redepenning, *Origenes,* I, p. 421. Dehaut, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas,* 1836. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin,* 1854. (Per la biografia di Plotino Cfr. Porfirio, Eunapio, Suida; quest'ultimo in particolare anche per gli ultimi neoplatonici. (Steinhart, *De dialectica Plotini ratione,* 1829, e *Meletemata Plotiniana,*

Digitized by Google

1840. Neander, *Ueber die Welthistorisches Bedeutung des 9ten Buchs in der 2ten Enneade des Plotinos*, in *Abhandl. der Berliner Akademie*, 1843. p. 299. *Valentiner, Plotin, U. S. Enneaden*, in *Theol. Stud. U. Kritiken*, 1864, H. I. Su Porfirio, vedi Fabricius, *Bibl. Gr. V. P.* 725. Wolff, *Porphyr. de Philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, 1856. Müller, *Fragmenta hist. gr.* III, 688. Mai, *Ep. ad marcellam*, 1816. Bernays, *Theophrast.* 1866. Wagenmann, *Jahrbücher für Deutsche Theol. Th.* XXIII. (1878) p. 269. Richter, *Zeitschr. F. Philos.* Th. LII (1867) p. 30. Hebenstreit, *De Jamblichi doctrina*, 1764. Harless *Das Buch von den Agyptischen Misterien*, 1858. Meiners, *comment. Societ. Götting.* IV, p. 50. Su Giuliano, vedi il catalogo di questa ricca letteratura nella *Realencyklop. F. Prot. Theol.* Th. VII (52 Aufl.) p. 287; e Neumann, *Juliani Libr. c. Christ. quae supersunt*, 1880. Hoche, *Hypatia*, in « *Philologus* », Th. XV. (1860) p. 435. Bach, *De Syriano Philosopho*, 1862. Su Proclo, vedi la biografia di Marinus e Freudenthal in « *Hermes* », Th. XVI, p. 214. Su Boezio, cfr. Nitzsch, *Das System des Boëthius*, 1869. Usener, *Anecdoton Holderi*, 1877.

Sulle relazioni che passano tra il Neoplatonismo ed il cristianesimo ed il suo significato nella storia del mondo, cfr. le varie storie della chiesa del Mosheim, del Gieseler, del Neander, del Baur; inoltre le storie del dogma di Baur e di Nitzsch. Ancora: Löffer, *Der Platonismus der Kirchenväter*, 1782. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859. Tzschiner, *Fall des Heidenthums*, 1829. Burckhardt, *Die Zeit Constantinis des Grossen*, p. 155 Chastel, *Histoir. de la destruction du paganisme dans l'empire d'orient*, 1850. Beugnot, *Hist. de la destruction du paganisme en occident.* 1835. E. V. Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus*, 1854. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, 1886. Reville, *La religion à Rome sous les Severes*, 1886. Vogt, *Neuplatonismus und Christenthum*, 1836. Ellmann, *Einfluss des Christenthums auf Porphyrius*, in *Studien und Krit.* 1832.

Intorno alle relazioni che passano tra il Neoplatonismo ed il monachismo, cfr. Keim, *Aus dem Urchristenthum*, 1878, p. 204. Carl

Digitized by Google

Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, 1892 (*Texte U. Unters.* VIII. I, 2). Vedi, inoltre, le monografie su Origene, gli ultimi Alessandrini, i tre cappadocii, Teodoreto, Sinesio, Mario Vittorino, Agostino, Pseudo-Dionisio, Massimo, Scoto Erigena, ed i mistici medioevali. Un posto particolare si deve dare allo Jahn, *Basilius Plotinizans*, 1838. Dorner, *Augustinus*, 1875. Bestmann, *Qua ratione Augustinus notiones philos. graecae adhibuerit*, 1877. Loesche, *Augustinus Plotinizans*, 1881. Volkmann, *Synesios*, 1869.

Su altri effetti prodotti dal Neoplatonismo sulla dogmatica cristiana, vedi Ritschl, *Theologie und Metaphysic*, 2 aufl. 1887.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE DI QUESTO VOLUME PRIMO

Digitized by Google

Digitized by Google

Prefazione alla prima edizione tedesca . . . . . Pag. 5
Prefazione alla seconda edizione tedesca 9
Prefazione alla terza edizione tedesca 12
Capitolo I. — Prolegomena alla Storia del Dogma 15

Sommario: — § 1. — Idea ed ufficio della Storia del Dogma. — Definizione. — Limiti e divisione. — Dogma e teologia. — Fattori del dogma. — Spiegazione dell'idea e dell'ufficio della storia del dogma. — § 2. Storia della storia del Dogma. — La chiesa cattolica, la medioevale e la cattolica Romana. — I Riformatori ed il secolo XVII. Mosheim, Walch, Ernesti. — Lessing, Semler, Lange, Münscher, Baumgarten. — Crusius, Meyer. — Baur, Neander, Klieppth, Thomasius, Nitzsch, Ritschl, Renan, Loofs. — Nota ultima, tolta dalla quarta edizione, sul « Modernismo » cattolico.

§ 1. Idea ed ufficio della Storia del Dogma 15
Spiegazione del concetto e dell'ufficio della Storia del Dogma . 33
§ 2. Storia della Storia del Dogma 46
Capitolo II. — I Presupposti della Storia del Dogma . . . 72

Sommario: — § I. — Introduzione. — Il vangelo ed il Vecchio Testamento. — Distacco del cristianesimo dalla chiesa giudaica. — La chiesa ed il mondo greco-romano. — Lo spirito greco elemento della dottrina ecclesiastica di fede. — Gli elementi del cristianesimo primitivo e lo sviluppo della chiesa cattolica. — I presupposti sull'origine della dottrina cattolica ed apostolica di fede. — § 2. Il vangelo di Gesù Cristo secondo la testimonianza data di se da lui stesso. — Caratteri fondamentali. — Particolarità. — Supplementi. — Letteratura. — § 3. La dottrina intorno a Gesù Cristo che era comune alla prima Generazione di credenti. — Epilogo generale. — La fede dei primi discepoli. — Gli inizii della cristologia. — Idee intorno all'opera di Gesù. — Credenza nella resurrezione. — Giustizia e Legge. — Paolo. — L'autocoscienza di essere la chiesa di Dio. — Supplemento I: L'universalismo. — Supplemento 2:

Digitized by Google

Questione sulla validità della legge; le quattro primarie tendenze esistenti in sulla fine dell'epoca apostolica. — Supplemento 3: La teologia paolina. — Supplemento 4: Gli scritti Giovanneici. — Supplemento 5: Le autorità nella chiesa. — § 4. — Esposizione in voga del Vecchio Testamento e delle speranze Giudaiche intorno al futuro secondo il loro significato per i più antichi tipi di predicazione cristiana. — Metodi rabbinici ed esegetici. — Letteratura apocalittica — Giudaica. — Mitologie ed idee poetiche, concetti di preesistenza e loro applicazione al Messia. — I limiti dell'esplicabile. — Letteratura — § 5. — Le concezioni religiose e la filosofia religiosa dei Giudei ellenistici nel loro significato per la posteriore formazione del vangelo. — Spiritualizzazione e moralizzazione della religione giudaica. — Filone. — I principii di ermeneutica di Filone. — § 6. — Le disposizioni religiose dei greci e dei romani nei primi due secoli e la filosofia della religione in voga fra i greci ed i romani. — I nuovi bisogni religiosi ed il vecchio culto (Excursus sul teos). — Il sistema di associazione e l'impero. — La filosofia e le sue conquiste. — Gli elementi platonici e stoici nella filosofia della religione. — Cultura greca ed idee romane nella chiesa. — L'impero e le scuole filosofiche (I Cinici). — Letteratura.

§ 1. Introduzione . . . . . Pag. 72

§ 2. Il Vangelo di Gesù Cristo secondo la testimonianza da lui data di se stesso 96

I. Caratteri Fondamentali. 96

II. Particolarità. 101

§ 3. Predicazione comune intorno a Gesù nel corso della prima generazione di credenti 121

§ 4. L'esposizione corrente del Vecchio Testamento e le future speranze Giudaiche, nel loro significato per i tipi primitivi della predicazione cristiana 153

§ 5. Le concezioni religiose e la filosofia religiosa dei giudei ellenistici, nel loro significato per l'ulteriore formazione del vangelo 164

§ 6. Le disposizioni religiose dei greci e dei romani nel corso dei primi due secoli, e la filosofia religiosa allora in voga fra gli stessi 177

Epimetrum 195

Digitized by Google

PARTE I. — *Genesi del Dogma ecclesiastico, ossia genesi della teologia dogmatica cattolica ed apostolica e primo sistema scientifico ecclesiastico di dottrina.*

LIBRO I. — PREPARAZIONE.

CAPITOLO I. (III). — Uno sguardo storico generale . . . Pag. 208

§ 2. Le basi della fede 226

§ 3. Gli articoli principali del cristianesimo e le concezioni intorno alla salute. — L'escatologia 237

§ 4. Il Vecchio Testamento come fonte della conoscenza della fede 255

§ 5. La conoscenza di Dio e del Mondo. Modo di apprezzare il mondo 262

§ 6. La fede in Gesù Cristo 268

§ 7. Il culto, gli ordini sacri, e l'organizzazione delle chiese . 296

Supplemento 313

CAPITOLO II. (IV). Tentativi gnostici di creare una dogmatica apostolica ed una teologia cristiana; ossia la secolarizzazione acuta del cristianesimo 319

SOMMARIO: — 1. Le condizioni che presiedettero al sorgere dello gnosticismo. — 2. Natura dello Gnosticismo. — 3. Storia dello Gnosticismo e delle forme sotto le quali si presenta. — 4. Le dottrine gnostiche più importanti.

§ 2. Natura dello Gnosticismo 325

§ 3. Storia dello Gnosticismo e delle forme sotto le quali si presenta 339

§ 4. Le più importanti dottrine gnostiche 359

CAPITOLO III (V). Tentativo di Marcione di porre da un canto l'Antico Testamento. Fondamento del cristianesimo. Purificare la tradizione e riformare la cristianità sulle basi del vangelo paolino. 378

SOMMARIO: — I. Caratteristiche del tentativo fatto da Marcione. — 2. Suo modo di apprezzare l'Antico Testamento ed il Dio dei Giudei. — 3. Il Dio del Vangelo. — 4. Relazione dei due Dei secondo Marcione. — La trama gnostica nel cristianesimo di Marcione. — 5. La Cristologia. — 6. Escatologia e morale. — 7. Critica della tradizione cristiana. — La chiesa Marcionita. — 8. Osservazioni.

Osservazioni 397

Letteratura 403

Digitized by Google

Capitolo IV (VI). Appendice: Il cristianesimo giudaico, ossia dei cristiani provenienti dal giudaismo . . . . Pag. 405

Sommario: — I. Condizioni generali per lo sviluppo del cristianesimo giudaico. — 2. Cristianesimo giudaico e chiesa cattolica, posizione insignificante del cristianesimo giudaico, « giudaizzante », nel cattolicismo. — Documenti addotti dal cristianesimo giudaico (Apocalisse di Giovanni, Atti degli Apostoli, Epistola agli Ebrei, Hegesippo). — Storia del cristianesimo giudaico. — La testimonianza di Giustino, di Celso, di Ireneo ed Origene, di Eusebio e Girolamo. — Il cristianesimo gnostico giudaico. — Gli Elkasaiti e gli Ebioniti di Epifanio. — Valore delle Ricognizioni Pseudo-Clementine e delle Omelie, loro mancanza di significato per ciò che riguarda la questione della genesi del cattolicismo e della sua dottrina.

Appendice I. — Il concetto di preesistenza 446

Appendice II. — La liturgia e le origini del Dogma . . . 464

Appendice III. — Il neoplatonismo 468

Sommario: — I. Significato e posizione storica del Neoplatonismo. — 2. Origine storica del Neoplatonismo. — 3. Epitome della storia e delle dottrine del Neoplatonismo. — 4. Il Neoplatonismo e la dogmatica ecclesiastica. — 5. Letteratura.

§ 1. Significato e posizione storica del Neoplatonismo . . . 468

§ 2. Origini storiche del Neoplatonismo 480

§ 3. Epitome della storia e delle dottrine del Neoplatonismo . 484

§ 4. Il Neoplatonismo e la dogmatica ecclesiastica . . . 496

Letteratura 501

Indice 505

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Biblioteca del Pensiero Religioso Moderno

I sottoscrittori godono il 25 per cento di sconto.

Serie in 16°.

N. 1. NEWMAN. *Il Cardinale Newman*, sua vita ed opinioni religiose . . . . . L. 4.00

N. 2. HARNACK. *Il Monachismo*. Le confessioni di S. Agostino e il Discorso sulle relazioni tra la storia ecclesiastica e la storia universale . . . » 4.00

N. 3. NEWMAN. *L'Anglicanesimo* e il culto della Vergine . . . . . » 3.50

N. 4. CAIRD. *Introduzione alla filosofia della religione*. L. 4.00

N. 6. HOUTIN. *La Crisi del clero* . . . . . » 4.00

N. 10. MISS PETRE. *Cattolicismo ed indipendenza* . » 4.00

N. 13. CHEYNE. *Problemi Biblici ossia il metodo storico applicato al nuovo ed al vecchio Testamento* . » 4.00

Serie in 8°.

N. 1. HÖFFDING. *Filosofia della religione* . . . L. 10.00

N. 2. LEA. *Forza e superstizione* . . . . . » 12.00

Digitized by Google